This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

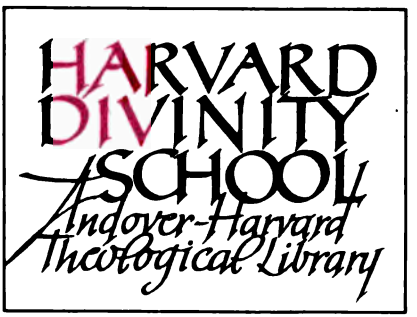
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Vierten Bandes erster Theil.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Friedrich Schleiermacher's

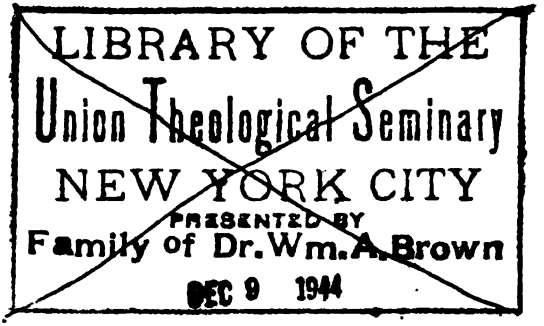
literarischer Nachlaß.

Zur Philosophie.

Zweiten Bandes erste Abtheilung.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

BR
83
.543
1834
Abt. III :4/1+2
cop. 1



Geſchichte

der

Philoſophie.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe

herausgegeben

von

H. Ritter.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1839.

185988

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Vorrede des Herausgebers.

Unter Schleiermacher's ſchriftlichem Nachlaß wurde eine Sammlung von Papieren gefunden auf die Geſchichte der Philoſophie bezüglich, meiſtens aus einer ziemlich frühen Zeit ſeines Lebens ſtammend. Dieſer Umſtand konnte es bedenklich machen, ob man dieſe Papiere für die Sammlung ſeiner Schriften benutzen ſollte, noch mehr aber die eigenen Aeußerungen Schleiermacher's vor ſeinem Tode, welche dies wenn auch nicht zu misbilligen, doch nicht anzurathen ſchienen. Nachdem dem Herausgeber alle jene Papiere, überdies mehrere Nachſchriften nach Schleiermacher's Vorleſungen über die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie überſehen worden waren, hat er ſich nicht ohne einiges Zögern zur Herausgabe deſſen entſchloſſen, was jetzt vorgelegt wird. Er fühlt ſich verpflichtet die Gründe für ſeinen Entſchluß und Rechenſchaft von ſeinem Geſchäfte bei der Herausgabe zu geben.

Da nicht alles geeignet war öffentlich gemacht zu werden, bald aber in die Augen fiel, daß doch viel der Aufbewahrung Werthes darunter ſich finde, ſo war das wichtigſte Geſchäft eine richtige Auswahl zu treffen.

Schon der erſte Ueberblick ließ zwei Klaſſen dieſer Schriften unterſcheiden, ſolche, welche zu Schleier-

macher's Vorlesungen über die ganze Geschichte der Phil[illegible] gehören, und eine Zahl von Arbeiten von weniger allgemeinem Inhalt. Von diesen sind schon einige für die akademischen Schriften, zu welchen sie gehören, ausgesondert worden; von den übrigen schien nur eine für den Druck geeignet, von welcher weiter unten die Rede sein wird. Die größte Aufmerksamkeit aber zogen die Papiere auf sich, welche den Vorlesungen angehören.

Es war die Frage, ob man sich entschließen sollte, aus den vorliegenden Nachschriften nach den mündlichen Vorträgen Schleiermacher's, zwei aus den Jahren 1819 und 1820, zwei andere vom Jahre 1823, doch alle nur über die Geschichte der alten Philosophie, das Brauchbare und Zuverlässige auszusondern oder den eigenhändigen Entwürfen Schleiermacher's für seine Vorlesungen zu folgen. Das erstere schien bedenklich wegen der Unsicherheit des Geschäfts, an welchem schon viele gescheitert sind, so wie denn auch eine genauere Einsicht in die nachgeschriebenen Hefte bald zu der Ueberzeugung führte, daß keins derselben, obgleich einige sehr verständig und geschickt angelegt, hinlängliche Bürgschaft wie für die Richtigkeit des Einzelnen, so für die Vollständigkeit des Zusammenhanges darbiete. Das andre dagegen mußte den Zweifel erregen, ob es passend sei, so alte Papiere — sie sind vom Jahre 1812 — jetzt noch an das Licht zu stellen.

Dieser Zweifel wurde sehr verstärkt durch die Untersuchung derselben im Einzelnen. Für die Geschichte

der alten Philoſophie hat Schleiermacher ziemlich ausführliche Sammlungen angelegt, doch keineswegs vollſtändige, und wenn man bedenkt, daß ſeit 1812 eben in dieſem Fache vieles und nicht unbedeutendes an den Tag gefördert worden, ſo wird jeder ſich vorſtellen können, daß Schleiermacher ſelbſt, wenn er jetzt die Ergebniſſe ſeiner Forſchung vorlegen ſollte, vieles anders ſtellen würde, als er es damals geſtellt hat. Davon geben auch die Randbemerkungen Zeugniß, welche er in ſpäterer Zeit hie und da, doch gewiß nicht regelmäßig, beigeſchrieben hat, ſo wie zum Theil ſehr wesentliche Umänderungen, welche er in ſpätern Vorleſungen hat eintreten laſſen. Noch mislicher ſteht es um dem Entwurfe für die Geſchichte der neuern Philoſophie. Daß er nicht vollſtändig iſt, würde den geringſten Anſtoß erregen; aber er iſt auch aus einer ſehr lückenhaften Quellenforſchung hervorgegangen, welches in Berufung auf andere Geſchichtſchreiber der Philoſophie, auch wohl in Unſicherheiten des Urtheils, in bedeutenden Irthümern über das Thatſächliche verräth. Bei dieſem Stande der Dinge hätte man für räthlich halten können, nur einzelne Theile aus den Entwürfen zu veröffentlichen.

Wenn demungeachtet ein ſo unvollendetes Werk ganz mitgetheilt wird, ſo haben den Herausgeber vorzüglich zwei Betrachtungen beſtimmt. Die iſt, daß der Werth der Schleiermacherſchen Geſchichte der Philoſophie hauptſächlich in den allgemeinen Anſichten liegt, welche er durch das Ganze durchzuführ-

ren und zu bewähren ſucht, wie dies jeder Kenn
Schleiermacherſcher Werke wohl von vornherein ve
muthen wird; dieſen an das Licht zu ſtellen war al
nöthig das Ganze zu geben, höchſtens mit Auslaſſu
einiger Beiwerke, wie ſie an jedes menſchliche We
ſich anzuſetzen pflegen, wie ſie aber auch ein jeder B
lige ohne Beſchwerde erträgt. Die andere ſtützt ſ
auf die Meinung, daß es für die Kenntniß Schlei
macher's von weſentlicher Bedeutung iſt auch ſei
Philoſophie zu kennen und ſo wie er ſelbſt ſeine P
loſophie von ſeiner Kenntniß der Geſchichte der Phi
ſophie nicht zu trennen pflegte, ſo auch eben dieſe
nen unentbehrlichen Maaßſtab für die Beurtheilu
jener abgeben muß. Wir dürfen nicht hoffen, daß
Kritik anderer Syſteme, ohne welche ſich jetzt keine h
bare Philoſophie geſtalten kann, ſo ausführlich in ein
andern nachgelaſſenen Werke Schleiermacher's ſich fin
werde, als in dieſem, und daher ſchien es uns Pfl
es ſo vollſtändig mitzutheilen, als es vorhanden wa

Daß dieſe Kritik oft in wenigen räthſelhaften W
ten nur angedeutet und zuletzt abgebrochen iſt, d
der Schluß der Geſchichte fehlt, können wir nur
dauern. Wir hätten gern eine vollſtändigere Er
zung gegeben, als in der Abhandlung über die Sp
ziſtiſche Philoſophie enthalten iſt, welche wir beifü
Daß wir dieſe abdrucken laſſen, geſchieht hauptſäc
wegen der kritiſchen Bemerkungen über die Leibni
und Kantiſche Philoſophie, welche ſie enthält. Si
nach der Handſchrift zu urtheilen aus einer ſehr fr

Zeit, welches auch der Inhalt bestätigt, gewiß vor der Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), auch wahrscheinlich ehe die Werke des Spinoza von Paulus herausgegeben erschienen waren (1802), in einer Lage geschrieben, in welcher die seltenen opera postuma jenes Philosophen nicht benutzt werden konnten; denn Schleiermacher citirt nur nach den Auszügen Jacobi's und freut sich auch in andern Aufsätzen verwandten Inhalts, welche wir für den Druck nicht geeignet fanden, daß er nun bald die Werke des Spinoza selbst werde einsehen können. Daß wir eine so frühe, bei mangelhaften Hülfsmitteln ausgearbeitete und überdies unvollendete Abhandlung abdrucken lassen, muß der vorher angegebene Gesichtspunkt bei denen vertreten, welchen die in ihr enthaltenen scharfsinnigen Vergleichungen nicht hinlänglich einleuchten sollten.

Für die Herausgabe bot die zuweilen sehr schwer zu lesende Handschrift, an manchen Stellen abgenutzt durch langjährigen Gebrauch, daneben auch wohl offenbare Schreibfehler, welche Schleiermacher übersah oder zu ändern nicht für nöthig hielt, manche Schwierigkeiten dar. Die meisten sind glücklich überwunden worden durch Hülfe der nachgeschriebenen Hefte oder auch der Excerpte und anderer Notate, deren sich Schleiermacher für diese Vorlesungen bedient hatte. Nur in einigen Fällen hat zu Vermuthungen die Zuflucht genommen werden müssen, aber nur da, wo der Stil der Nachhülfe bedurfte, welcher ja bei solchen Entwürfen etwas sehr untergeordnetes ist. Auf diese Weise

Library of the
UNION THEOLOGICAL SEMINARY

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Vierten Bandes erster Theil.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Friedrich Schleiermacher's

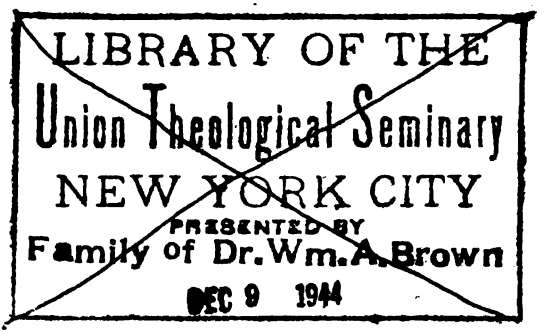
literarischer Nachlaß.

Zur Philosophie.

Zweiten Bandes erste Abtheilung.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

BR
83
.543
1834
Abt. III: 4/1+2
cop. 1



Geſchichte

der

Philoſophie.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe

herausgegeben

von

H. Ritter.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1839.

Charakter vorzüglich unſer Augenmerk zu richten; immer aber eins durch das andere zu verſtehn.

Natürlich iſt das Verhältniß verſchieden. Anfangs weniger getrennt und mehr der Gegenſaz gegen die Empirie hervortretend, hernach mehr das Erkennen ſelbſt nach beiden Richtungen aus einander gehend.

Alles reale Erkennen iſt hiſtoriſch und ſucht das einzelne durch ſeine Stelle in der Totalität zu verſtehen. Alles philoſophiſche vernichtet das räumliche und zeitliche Auseinanderſein und ſucht jedes einzelne durch die Identität mit dem ganzen zu verſtehn.

Ganz falſch alſo, wenn man in einer hiſtoriſchen Unterſuchung wie die unſrige auf die Identität ausgeht, die dann nur eine ſcheinbare Identität eines einzelnen mit einem andern wird. Das kann nur nüzlich ſein zu irgend einem pragmatiſchen Zwekk, verdirbt aber den hiſtoriſchen Blikk.

Deswegen iſt es am beſten, die hiſtoriſche Unterſuchung mit dem Alterthum anzufangen, weil es ein abgeſchloſſenes ganzes bildet, in dem wir nicht mehr befangen ſind, ſondern welches uns fremd iſt und deſſen Einwirkungen auf uns nicht unſere eigne Bildung überragen, wie jeden ſein eignes Gefühl davon überzeugen kann.

Vor jener falſchen Tendenz, die freilich je weiter hin deſto ſtärker ſich aufdringt, verwahren wir uns am beſten, wenn wir das individuelle der helleniſchen Denkart recht auffaſſen und es immer im Auge behalten. Dann wird uns das moderne als ein ganz fremdes erſcheinen, das mit jenem nichts zu thun hat.

Alſo wir haben eine reine hiſtoriſche Unterſuchung, nicht beurtheilend, ſondern nur zuſammenſtellend, über ein möglich abgeſchloſſenes — freilich durch einzelne Fäden mit dem übrigen zuſammenhangendes — ganzes, in der vollſtändigen Periode ſeines Daſeins vom Anfang bis zum Verfalle in der allgemeinen Verwirrung, und welches wir als ein lebendiges in ſich Eines betrachten

Gegen das lezte iſt bisher am meiſten gefehlt worden; abenteuerliche Sammlung von Einzelheiten. Man muß zuerſt ein allgemeines Bild ſich geſtalten laſſen.

Wenn wir auf die Endpunkte unſerer Periode ſehen, finden wir das ganze als ein abgeſchloſſenes entſtehend und wieder vergehend. Zulezt nämlich das Band zwiſchen dem allgemeinen und dem realen Element der Erkenntniß gelöſet, leere Sprachkünſtelei und Rhetorik, die empiriſchen Beobachtungen ſchon vorher verſchieden, das metaphyſiſche zu einer corrumpirten Mythologie ſelbſt gemacht ſuperſtitiös zurükkkehrend, wie anfangs aus der urſprünglichen natürlichen Mythologie ſich die Philoſophie entwikkelt hatte. Dieſe Entwikkelung nun bildet den Anfangspunkt, der allmählige Uebergang läßt ſich nachweiſen. (Bei den ſpäteren gebildeten Völkern ſchließt ſich die philoſophiſche Erkenntniß nicht an die eigne Mythologie an, ſondern an den Einfluß eines fremden Erkennens. Dies iſt Beweis genug für die Eigenthümlichkeit alles helleniſchen.) Die Form der philoſophiſchen Darſtellung iſt die ſtarrſte, gedrängteſte Proſa; dieſe bildet ſich allmählig aus der epiſchen und meliſchen Poeſie. Das mythiſche Verfahren überhaupt iſt die Thätigkeit der Vernunft ſelbſt, aber der mit den Dingen noch nicht befreundeten, von der Wahrnehmung noch nicht genug unterſtüzten, alſo willkührlich verfahrenden. Sie iſt Vorpoeſie, denn ſie hat doch nur die kindlichſten Formen und den niedrigſten Charakter der Kunſt, aber ſo iſt ſie Vorgeſchichte und Vorphiloſophie, phyſiſche ſowol als ethiſche. In der Idee des Schikkſals iſt die Dialektik gebunden. Ueberall alſo in der Form der Fantaſie das allgemeine und das beſondere Element der Erkenntniß gebunden und nicht genug auseinander tretend, ſo daß wir alſo hier jenes lebendige Verhältniß von ſeiner Entſtehung bis zu ſeiner Auflöſung verfolgen können.

Zwiſchen beide Endpunkte muß aber nothwendig ein Mittelpunkt fallen, worin die Philoſophie am lebendigſten iſt. Die-

ſen zeigt uns die Geſchichte in der ſokratiſchen Periode. Das Grundfactum iſt die Eintheilung in Logik, Phyſik und Ethik, welche ein Auffaſſen des ganzen Umfanges des Gebietes der Erkenntniß und einen entwikkelten Sinn für die wiſſenſchaftliche Behandlung verräth. Nämlich Phyſik und Ethik ſtellen die reale Seite vor. Das höhere Leben iſt nichts anders, als das Sein der Dinge im Menſchen und das Sein des Menſchen in den Dingen. Das Wiſſen um dieſes Leben iſt die Erkenntniß. Das Wiſſen um jenes Element Phyſik, das Wiſſen um dieſes Ethik. Die Dialektik repräſentirt das allgemeine Element; eigentlich nur die negative Seite polemiſch gegen die niedere Reflexion, die vom Auseinanderſein der Dinge ausgeht. Die poſitive Seite behält immer die mythologiſche Form. (Sobald nämlich dieſe unter Ariſtoteles ſich verliert, geht auch der höhere Charakter der Wiſſenſchaft verloren. Dies Nichtloslaſſenwollen der Poeſie von der Philoſophie, als Uebermacht im Anfang, als concentrirter Mittelpunkt in der Blüthe, als ſelbſtumgebildete Uebermacht am Ende, iſt charakteriſtiſches Merkmal des helleniſchen im Gegenſaz gegen das indiſche, wo die Identität von Poeſie und Philoſophie ſich gar nicht lebendig relativirt, und vom Norden, wo beide von entgegengeſezten Punkten anfangend nie ganz zuſammenkommen.)

Sehen wir auf die Zeit zwiſchen dem Anfangspunkt und dieſer Blüthe: ſo finden wir dort die Zweige vereinzelt, vermöge eines großen nationalen Gegenſazes. Joniſch iſt das Sein der Dinge im Menſchen überwiegend, ruhiges Anſchauen in der epiſchen Poeſie. Doriſch das des Menſchen in den Dingen, der Menſch ſtreitend gegen die Dinge, ſeine Selbſtändigkeit behauptend, ſich ſelbſt als Einheit verkündend in der lyriſchen Poeſie. Aus jener die Phyſik bei den Joniern; aus dieſer die Ethik bei den Pythagoreern. Sprache und Dichtung finden wir in einem ſpätern Zeitraum combinirt im Atticismus. Dieſer iſt das Vaterland der ſokratiſchen Philoſophie. Nicht aber etwa jenes ei-

ſtige verknüpfend, ſondern nach dem Abſterben von jenem als eine höhere Potenz hervorgehend. Daher finden wir auch früher einen dritten Anfangspunkt, der die Dialektik vereinzelt, nämlich die eleatiſche Philoſophie.

Dieſe ſieht man gewöhnlich als den Pantheismus des Alterthums an und legt ihr, wie es mit dieſer Anſicht, ehe ſie ſich zu gründlicher Einſicht nährt, nothwendig ſein muß, eine myſtiſche Tendenz unter. Widerlegen läßt ſich das nur durch die einzelne Darſtellung. Allein nur in dem poſitiven Ausſprechenwollen der allgemeinen Seite der Erkenntniß kann das myſtiſche liegen. Dies haben aber die Eleatiker nur auf eine höchſt oberflächliche Weiſe gethan, indem ſie das Eins der Vielheit entgegenſezten. Die Polemik aber gegen die Vielheit der Dinge, wie die Wahrnehmung ſie darſtellt, war ihre Hauptſache; alſo gerade Dialektik. Wie nun dieſe den beiden realen Zweigen ſich entgegengeſezt iſt: ſo ſind auch die Eleatiker, um weder Ionier noch Dorier zu ſein, beides, das eine der Geburt *), das andere der Sprache nach.

Die Vereinzelung der Zweige iſt alſo Charakter der vorſokratiſchen Periode. Das vereinzelte iſt aber ſeiner Natur nach vergänglich. Darum fand die ſokratiſche Schule faſt nur noch die Trümmer vor. Aus der ioniſchen Naturanſchauung das Leben verſchwunden und nur der Mechanismus übrig geblieben, in Leukippos und Demokritos. Die Eleatiker übergegangen in Sophiſten. Auch das einzelne trägt alſo den organiſchen Charakter des ganzen.

Denken wir uns nun die erſten Keime einer höher potenzirten Anſchauung: ſo konnte die erſte Aeußerung derſelben, vorzüglich auf die vorhandene Antiphiloſophie gerichtet, und auch in der frühern Philoſophie keine Befriedigung findend, nicht an-

*) Aus Nachſchriften ſpäterer Vorleſungen Schleiermacher's. Elea war mit Doriern vermiſcht und von ihnen umgeben.

ders als negativ ſein und erſt allmählig das Gebiet ſich aneig
nend poſitiv werden. Dann aber auch bald wieder ſich zerſpal
tend und das Bewußtſein des Auffaſſens jener höhern Poten
verlierend, iſt auch dieſe kurze Zeit der Blüthe ebenſo organiſc
conſtruirt. Die Einheit der ſokratiſchen Schule ſchwer aufzufa
ſen; zuerſt nicht recht Schule, ſpäterhin nicht recht Einheit. Ei
gentlich gegen jede einzelne Seite gekehrt und in der Einheit de
Forſchung und der Lebensweiſe ſich offenbarend.

Daher auch die Zerſpaltungen derſelben nicht einſeitige ſin
ſondern individuelle, das ganze Gebiet auf eigenthümliche Wei
ausbildend, durch gleiche Geſinnung ſich fortbildend. Jeder d
Schule. Ihre Differenz hier anzugeben nicht geeignet. Die
Periode der Individualität hat auch ihren Anfang; die erſte
Geſellſchaften der Sokratiker bildeten noch keine Schule. A
Ende iſt die Differenz der Schulen größtentheils wieder ve
ſchwunden.

Ueber die Anſicht der alten von ioniſcher und eleatiſch
Philoſophie. Ihre Unvollſtändigkeit und ihr unhiſtoriſches; d
Differenz beider Zeiträume geht ganz darin verloren.

So finden wir überall das urſprüngliche, das cykliſche, d
nationelle, und haben ein allgemeines Bild ins Auge gefa
Allein in dem Umfang unſers Gegenſtandes giebt es viel einz
nes, deſſen Ort in dem ganzen ſich nicht aufzeigen läßt, the
wegen des natürlich nie ganz geſchloſſenen Zuſammenhanges
hiſtoriſchen Unterſuchungen, theils aus Mangel an Nachricht
Daher Unterſchied in der Behandlung. In Beziehung auf di
iſt überhaupt noch nöthig im ganzen etwas zu ſagen über
Quellen der Geſchichte.

Zu einer Zeit, wo Schreiben noch eine Virtuoſität war, l
ſich nicht jeder Gedanke aufzeichnen; es war ein natürlicher
ſtinct, nur dem, was eine gewiſſe Vollendung hatte, dieſe A
dauer zu geben. Die poetiſchen Formen waren ſchon lange v
handen und die Muſterwerke wurden nun ſchriftlich verzeichn

die ungebundene Rede ſchien nur für den gewöhnlichen Fluß der Gedanken. Daher die poetiſirenden Philoſophen ſich leichter verwigten. Es gab aber überall auch eine Reihe unpoetiſcher. Wir haben nichts von den älteſten theoretiſchen Philoſophemen der Jonier übrig, aber noch viel von gnomiſchen poetiſchen Verſuchen. Empedokles weit verbreiteter als Anaxagoras. Indeß mußte wol alles vorſokratiſche ſpäterhin untergehen. Wäre nur etwas übrig geblieben, das hätte wenig geholfen, weil der Zuſammenhang nicht groß war. Die Nationalanſtalten der Spiele ſcheinen auch den literariſchen Verkehr haben erhalten zu können. Auch wurden Werke dort geleſen, aber er war ſelbſt doriſch und konnte doch nur dem ſchriftlich verfaßten zu ſtatten kommen. Spätere erſannen perſönliche Jalouſien, um dieſe Unkenntniß zu erklären. Ganz unnüz. Selbſt Erwähnungen beweiſen nichts. Heraklitos erwähnt eben ſo gut des Pythagoras, von dem er nichts geleſen haben konnte, als des Xenophanes. Platon der erſte, der ordentlich geleſen und ſtudirt hatte. Ariſtoteles Anfang des gelehrten Zeitalters.

Aus der ſokratiſchen Periode die übrig gebliebenen Hauptwerke Platon und Ariſtoteles. Gerade die Hauptpunkte. Der Punkt der vollendetſten Einheit und der Punkt der anfangenden Declination. Späterhin wieder aus einer ſehr ſchriftreichen Periode nur Fragmente übrig geblieben, ſo daß auch hier in der literariſchen Geſchichte ſich wieder der Typus des ganzen zeigt. Die Hauptwerke müſſen ihr Licht vorwärts und rükkwärts verbreiten. Was die ſpätern ſokratiſchen Schulen betrifft: ſo werden ſie dadurch am deutlichſten, daß wir ſehen, wie ſie ſich aus dem Centrum entwikkeln und was ſie etwa vorſokratiſches aufnehmen.

Rükkwärts iſt nun Ariſtoteles die Hauptquelle. Seine Verfahrungsart aber, weil er immer überſezt, keineswegs ſehr zuverläſſig. Dies beſtätigt ſich auch dadurch, daß Simplicius, der alle Werke noch beſaß, nicht alle Behauptungen des Ariſtoteles

darüber mit Stellen belegt, weil er nämlich nicht fand, worauf es gehn ſollte. Sonſt aber führt er Fragmente an, daher nothwendige Ergänzung zum Ariſtoteles ſelbſt. Wie beim ioniſchen an Mangel, ſo leiden wir beim doriſchen an Ueberfluß, nämlich der Interpolationen, an denen ſchon die Verfaſſer der ſpäteren gelehrten Sammlungen litten. Man ſieht in den übrigen falſchen Werken die deutlichſten Spuren des platoniſchen und ariſtoteliſchen. Hier alſo iſt die Behutſamkeit des Ariſtoteles das, woran man ſich am meiſten halten muß. Außerdem unzuſammenhangende Angaben in den Sammlern, vorzüglich Plutarchos. Zum zuſammenhangenden Bilde die ariſtoteliſchen Angaben, die doch immer ſeiner Abſicht nach die allgemeine Seite treffen. Einzelne Data für die reale Seite aus dem übrigen. Aber man muß dieſe nicht als ganzes aufſtellen wollen, ſondern nur der Charakter des allgemeinen darin wiederzufinden ſich begnügen.

Ueber die Zeitordnung. Das Verſtehen des Momentes fordert das ſynchroniſtiſche; die Identität des Gegenſtandes zieht zum chronologiſchen hin. Beides muß, wie es die Natur jedes Gegenſtandes fordert, vereinigt werden. Die beiden großen Perioden ſondern ſich von ſelbſt, ſo daß das chronologiſche nicht durch ihren Scheidepunkt hindurchgeht, weil der Gegenſtand nicht mehr derſelbe iſt *). Wie aber jede Periode und zunächſt die erſte?

*) In ſeinen ſpätern Vorleſungen nahm Schleiermacher, wie ich aus den Nachſchriften ſehe, drei Perioden der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie an, indem er der ſokratiſchen Periode eine Periode des Verfalls von der Ausbreitung des Eklekticismus an folgen ließ.

Erſte Periode.

Bis Sokrates.

Die Verbindung der einzelnen Zweige unter einander iſt nicht äußerlich; innerlich aber können wir ſie bei jedem einzelnen wieder herſtellen, alſo iſt das ſynchroniſtiſche hier minder nothwendig. Die Identität des Gegenſtandes aber iſt äußerlich in einem Continuum der Zeit gegeben, alſo das chronologiſche geändert. Allein am Ende der Periode, wo die Ausartung anfängt, iſt auch die Verbindung weit ſtärker, der gemeinſchaftliche Charakter der Ausartung das hervortretende, die objective Beſchränkung der einzelnen das verſchwindende. Daher wird hier wieder die Verknüpfung nothwendig.

Wir werden alſo nach einander erzählen, ioniſch, pythagoräiſch, eleatiſch, bis auf die Zeit der Blüthe vom Anfangspunkt der eigentlich philoſophiſchen Bemühung an. Wo iſt aber dieſer? Um zu ihm zu gelangen müſſen wir noch einmal zur vorphiloſophiſchen Zeit zurükkkehren. Wir fangen die Philoſophie nicht mit einer Vereinzelung der Zweige. Die Mythologie ſcheidet ſich uns nicht eben ſo. Allein auch dieſe Scheidung iſt ein allmäliger Uebergang. Daher auch die alten ſchon Mythologie an einzelne philoſophiſche Secten anſchließen. Dies iſt allerdings eine beſtimmende Deutung; man muß nur den philoſophiſchen Prozeß in den Mythen wieder erkennen, nicht philoſophiſche Reſultate. Der in der Wahrnehmung befangene Menſch reißt entweder die Dinge an ſich in Beziehung auf ſein äußeres Daſein als ſeine Zwekke und Mittel, und ſtellt ſie in dieſer Beziehung zuſammen.

Dies iſt das ſchlechthin antiphiloſophiſche Verfahren und war daher auch immer antimythiſch, wie Demokritos und Epikuros. Oder er ſezt das Band des Scheins und der Wahrheit, der Einheit und Vielheit in ſie, wie in ſich, und beſeelt ſie. Wobei er aber, ſo lange er noch nicht mit dem innern Leben der Dinge befreundet iſt, nur die Wahrnehmung zur Baſis hat und ſo zuſammenfaßt. Die Differenz des ioniſchen und doriſchen zeigt ſich auch ſchon in der Mythologie. Die Theogonien ſind kosmologiſch; auch im Epos ſind die Naturkräfte das bewegende. Aber die Beobachtung des Lebens giebt hier auch ein ethiſches Element, allein nur das untergeordnete empiriſche; die gnomiſche Poeſie. Die allgemeine Seite des Erkennens ſtellt ſich dar in dem, was als Gottheit geſezt iſt, ſofern es in ſeinem Sein betrachtet wird; die hymniſche Poeſie, die deshalb, je mehr ſie dieſen Charakter trägt, um deſto doriſcher iſt. Myſteriös, weil ſich nur hieran die höheren der gemeinen Anſicht entgegengeſezten Beſtrebungen am beſten anknüpfen ließen. Und hieran reihen ſich offenbar die Pythagoreer. Wenn wir aber neben der poetiſchen auch eine unpoetiſche Reihe von Philoſophen ſezen und dieſe doch nicht könnte aus Nichts entſtanden ſein: woran knüpfen ſie ſich? Die ánimatiſche ſententiöſe Form iſt die proſaiſch werdende gnomiſche, die nach dem auffallenden ſtrebt, um für die Fortpflanzung die Hülfe des Sylbenmaaßes zu erſezen, und nach dem pikanten, um eine Art von äſthetiſchem Wohlgefallen zu erregen. In dieſem Uebergang der Form aus der Poeſie in die Proſa, aber faſt ausſchließend auf dem ioniſchen Gebiet, liegen die ſieben Weiſen.

Eigentliche Philoſophie kann nur da anfangen, wo die Wahrnehmung, wie ſie entblößt von der höhern Erkenntniß für ſich beſtehen will, widerſprochen wird, es ſei nun polemiſch oder durch aſſertoriſchen Vortrag einer entgegengeſezten Anſicht. Phyſiſch alſo, wo die Selbſtändigkeit der Dinge angefochten wird; Ethiſch, wo das Handeln des Menſchen nicht als bloße Reaction heraustritt, ſondern ſich als urſprüngliche Production ſezt. Die

lektisch, (wo die Sprache als Production der Wahrnehmung vernichtet wird oder noch ursprünglicher) wo die Wurzel des physischen und ethischen, das beseelende nämlich, als Gottheit gedacht, aus der niedern Potenz der Vielheit und des Gegensazes auf die höhere der Einheit erhoben wird. Als diese Punkte sezt man Thales, Pythagoras, Xenophanes. Der lezte unstreitig; den ersten will Platon nicht recht gelten lassen; über den zweiten erregt strenge Geschichtsforschung Zweifel; die beiden ersten sind wahrscheinlich nicht Schriftsteller gewesen. Thales noch Meister im änigmatischen und sententiösen. Wir wollen mit beiden anfangen. Der eine ist historisch gewiß, aber wol ziemlich leer. Dem andern wird viel beigelegt, aber er ist historisch unsicher.

Jonische Philosophie.

Keine Wissenschaft kann vollendet werden für sich. Denn wenn etwas nicht gesehen wird, kann auch das übrige nicht recht gesehen werden des allgemeinen Zusammenhanges wegen. Also wenn die Naturphilosophie sich vereinzelt, kann sie auch nicht vollständig sein. Je mehr von dem Umkreis des Erkennens fehlt, desto weniger kann die höhere Anschauung als Genie da sein, sondern nur als Talent. Dasjenige wird gefunden, wozu gerade ein einzelner organisirt ist, und dasjenige aufbewahrt, was gleichgeartete findet, die es aufnehmen oder aufs neue entdekken. Zwei Seiten unterscheiden sich vorzüglich in der Naturbetrachtung, auch schon so fern sie polemisch gegen die Resultate der andern Wahrnehmung auftritt. Die auf das universelle Leben richtete, welche in den Dingen nur Productionen allgemeiner Kräfte und Naturfunctionen sieht, ohne sich durch den verbreiteten Schein eines besondern Lebens irren zu lassen; und die, welche statt der Dinge vielmehr die eigenthümliche Seinsart der Dinge als bleibend sieht und das gemeinschaftliche Leben nur als zugleichseiendes Resultat des besondern. Verschiedene Orga-

niſation gehört dazu; denn das univerſelle Leben offenbart ſich im großen, in der anorganiſchen Natur, in den atmoſphäriſchen Wirkungen, das beſondre aber im organiſchen, alſo verhältnißmäßig kleinen.

In der ſpätern Periode der ioniſchen Philoſophie unter Herakleitos, Anaxagoras, Empedokles zeigt ſich dieſer Unterſchied ganz ſchneidend, aber auch ſchon in der frühern iſt er ſichtbar ſelbſt bei den erſten fragmentariſchen Beſtrebungen. Ja man kann mit Recht hier noch ſpeciellere Richtungen und Beſchränkungen erwarten, ſo daß jeder noch mehr als einzelnes Organ anzuſehen iſt.

Wenn aber in dieſer frühern Periode die Wiſſenſchaft nur auf dem Talent ruht, und die Beobachtungen nur einzeln ſind, kann man denn glauben, daß in denen, welche die Organe der Wiſſenſchaft waren, ſonſt nichts geweſen iſt? Man muß immer daran denken, daß die Wiſſenſchaft urſprünglich nur in der Mythologie verborgen war und ſich erſt allmählig daraus entwikkelte. Wo alſo die Wiſſenſchaft noch nicht iſt, da iſt Mythologie, und ſie ſchloſſen ſich dieſe Beſtrebungen auch ſtätig an die frühere Zeit an.

Thales *) ſtellte den Saz auf, daß das Waſſer die Grundform aller Dinge iſt, und alles ſich durchaus durch Verdünnung und Verdichtung entwikkelt. Dies iſt ſeine eigentliche Grundanſchauung. (Ob πυκνόσης und μάνωσις thaletiſch ſind, iſt aus Ariſtoteles nicht zu verbürgen, um ſo weniger, da ſpäterhin

*) Spätere Anmerkung Schleiermacher's. Dafür daß Thales nichts geſchrieben, ſpricht auch ganz beſtimmt der untergeſchobene Brief deſſelben an Pherekydes b. Diog. Laert. Ariſtoteles indeß hatte ſchriftliche Quellen über ihn. ἐξ ὧν ἀπομνημονεύσει (De anim. I, 2.).

Anm. v. 1823. Die Anzeichen, daß Thales vom Gegenſaz der Spannung oder des Cohäſionszuſtandes ausgegangen, haben für mich das Uebergewicht über die, welche ihn vom organiſchen ausgehen laſſen. (C. Ritter.) Das Waſſer war ihm wol der einzige Körper, der Verdampfungs- und Erſtarrungsprozeß zuläßt. Sublimation der Metalle war wol unbekannt.

nch ἀραιόν für μανόν vorkommt.) Die Gründe aber oder Beweiſe, die Ariſtoteles und Simplicius anführen, ſcheinen nur untergelegt. Sie ſind größtentheils von der Beobachtung des organiſchen hergenommen, auf welches Thales wol nicht ſah. Denn man ſieht, die Anſchauung geht nach dem univerſellen Leben hin, Auflöſung und Niederſchlag in der Atmoſphäre und die Wirkungen der Atmoſphäre auf die Erde. Die rein elementariſchen Stufen waren damals noch nicht allgemein geſezt. Thales nahm das Waſſer heraus, weil es gegen die andern flüſſigen Formen allmählig abſteht und offenbar dem ſtarren als Gegenſatz am nächſten ſteht. ἀρχή, Anfang, im ariſtoteliſchen Sinn, hat er es wol ſchwerlich genannt, vielmehr wiſſen wir, daß dies Wort anaximandriſch iſt, noch weniger στοιχεῖον, ſondern er hatte wol nur dieſes gemeint, daß die Function der Natur, welche er anſchaute, ſich im Waſſer am lebendigſten offenbart, denn ſonſt müßte ihm jede Stufe, auf welcher ſich dieſe unter der Potenz der Schwere ſtehende Function fixirt, gleich ſein. Er ließ auch die Erde auf dem Waſſer ſchwimmen, was hinreichend dagegen ſtreitet, daß er ſie für kugelartig gehalten, ſonſt müßte auch das Waſſer ſie als Kugel umgeben. Sondern gewiß hielt er ſie für flach, wie ſpätere.

Hat aber Thales nichts geſehen als dieſe eine Function, und ſollte das beſondere für ihn gar nicht da geweſen ſein? Hier der Streit über den Atheismus. Keine Philoſophie kann atheiſtiſch ſein, weil ſie nicht die Totalität ſuchen kann ohne Einheit, und wie die Totalität des Seins die Welt iſt, ſo iſt die Einheit des Seins Gott. Unwahrſcheinlich iſt alſo nicht die Tradition, Alles ſei beſeelt und Alles voll Götter. Jene geht mehr auf die philoſophiſche Seite, nämlich die Kraft ſelbſt als Seele zu faſſen, da ſie ja nicht mit irgend einer beſtimmten Form Eins ſein kann. Das andere mythologiſirt mehr und geht gewiß auf eine Art, das beſondere Leben zu ſehen, da die Götter ja ähnliche Seelen waren. An jenes ſchließt ſich auch die Tradition

vom beſeelten Magnet an, daß er auch im ſtarren, wiewol nur in einzelnen Punkten, die Kraft als eigenthümlich lebendig ſezte. Denn ſonſt war es wol natürlich, das ſtarre eigentlich als todt zu ſezen, und weit mehr die alte Bemerkung, corpora non agunt solida, war der Grund, warum die Erde gar nicht als ἀρχή angeſehen wurde, als, was Ariſtoteles meint, dieſes, daß die Erde nur Eine Bewegung aufwärts zur Verdünnung habe, da die ἀρχή beide haben müſſe. Allein eben dieſes konnte wol Thales nicht thun, an irgend eine beſtimmte Form die Kraft mit zwei entgegengeſezten Richtungen ſo anknüpfen, daß er ſie mit ihr identificirte. Darum konnte die ideale Seite ſeiner Anſchauung ſie als Geſez zu fixiren, nicht einen ſolchen Siz haben. Daher wahrſcheinlich auch dem Sinn, wenngleich vielleicht nicht der Worten nach der Ausſpruch ächt, daß die Nothwendigkeit das ſtärkſte ſei. Die Idee der Nothwendigkeit iſt nämlich nichts anders, als die Vorſtellung eines Geſezes im allgemeinen, das aber in der Beſtimmtheit ſeiner Anwendung noch nicht erkannt wird. In dieſe wird dann alles beſondere eingelegt und vermittelſt der ſelben in das allgemeine aufgenommen, ſo daß ſie ſelbſt noch halb mythologiſch wieder auf eigne Art das mangelhafte der Erkenntniß ergänzt. Von dieſem ſo gedachten Geſez konnte man dann auch füglich ſagen, es ſei unbeweglich. Oder wenn dies kein eigner Ausdrukk iſt, konnte es geſagt werden im Gegenſaz gegen ſpäteres, z. E. gegen Empedokles. Nicht zurükkgehalten wird dieſe Vermuthung durch eine ariſtoteliſche Stelle, welche den Phyſikern das Forſchen nach der bewegenden Urſache abſpricht. Denn ſie redet offenbar nur nach dem größern Theil und fußt auf den Unterſchied zwiſchen dem mehr philoſophiſchen und mehr mythologiſchen. Jenen Ausſpruch aber nur deshalb für unächt zu halten, weil er nicht gleich verſtanden iſt, wäre voreilig aus Vorſicht.

Dies iſt es, was ſich von Thales zuſammenbringen läßt. Unſere combinatoriſche Regel war die natürliche, daß das Erſte

um im allgemeinen nicht fragmentariſch iſolirt ſein kann und was ſich nicht wiſſenſchaftlich ausſpricht, auf andre Weiſe muß vorhanden ſein. Die kritiſche war, auf die ſpätern unſichern Zeugniſſe ſich nur in ſofern zu berufen, als ſie ſich an ein ächtes leicht anſchließen.

Die Zeitrechnung ſchwer zu beſtimmen, weil ſelten und nur in ſpätern ſelbſt ſchon unſichern Zeiten Geburtsjahre angegeben werden. Unbeſtimmtheit der Ausdrükke ἡλικία und ἀκμή. Thales Ol. 35—38 geboren, Ol. 56—58 geſtorben.

Auf ihn läßt man gewöhnlich Anaximandros und auf dieſen Anaximenes folgen. Spätere Zeugniſſe hierüber ſind immer ſehr verdächtig wegen ihres beſtimmten alexandriniſchen Ausdrukks ἤκουσε oder dergl. Ariſtoteles drükkt ſich behutſamer aus, aber deshalb läßt ſich auch wenig mit Sicherheit folgern. Anaximandros geb. Ol. 42. und ebenfalls Ol. 56—58 geſtorben. Die ganz verſchiedene Art zu philoſophiren macht, daß man ihn weniger als Nachfolger anſehen kann, ſondern vielmehr als Ergänzung und anderen Zweig der älteren ioniſchen Schule *).

Anaximenes, nach Euſeb. und Pſeudo-Orig. ἀκμὴ Ol. 56 bis 58, freilich wol ſchwerlich Thales unmittelbarer Schüler, der Sache nach aber ihm am nächſten. Grundanſchauung dieſelbe Function; Richtung der Speculation eben ſo auf die Univerſalität. Nur wählt er für die lebendigſte Potenz die Luft. Geht man von der lange erhaltenen Idee der vier Elemente aus: ſo ſind Waſſer und Luft gleichſam zwei Brennpunkte, die einander nothwendig gegenüberſtehen. Auch bei Anaximenes gewiß die angeführten vom organiſchen Leben hergenommenen Gründe nicht die ächten, ſondern wieder das atmoſphäriſche, und daß das Leben mehr in der Luft und im Uebergang des Waſſers in die Luft iſt, wie auch die platte, nur horizontal vom Waſſer umgebene Erde, von der Luft aber beides, Erde und Waſſer. Anders auch

* In ſeinen Vorleſungen 1823 ließ Schl. hier den Hippon folgen.

wol ſchwerlich zu erklären, was Simplicius als Unterſchied ſezt, die ἀρχή des Thales ſei ein πεπερασμένον geweſen, die aber des Anaximenes ein ἄπειρον, wiewol dagegen zu ſein ſcheint, daß er auch das Feuer unter die πεπερασμένα ſezt. Denn die quantitative Beweglichkeit ſelbſt ſcheint mit dem ἀόριστον zuſammenzufallen, welche er dem Anaximenes abſpricht *).

Sonſt noch merkwürdig ſeine Erklärung vom warmen und kalten. Inconſequent wäre indeß der Ausdrukk, da er es nicht konnte an die fixirten Erſcheinungen innerhalb des Gegenſazes ſondern an den Prozeß anknüpfen. Doch iſt dies vielleicht ſchlechte Verbeſſerung des Plutarchos.

Hypotheſen häufen ſich bei ihm. Dieſe ſind nur Verſuche in den unverſtändlichen Wahrnehmungen die Grundanſchauung zu entdecken, alſo regt ſich allemal in ihm der Trieb nach Totalität der Erkenntniß. Falſch müſſen ſie nun freilich ſein in dem Maaß, als die Anſchauung ſelbſt nur einſeitig war und der Umkreis ihrer Anwendbarkeit nicht beſtimmt. Sonſt müßten Hypotheſen allemal wiſſenſchaftliche Weiſſagungen ſein. Merkwürdig ſind ſie auch wegen ihres Inhaltes. Sie beſtätigen unſere Anſicht von der Richtung der Betrachtung, denn ſie ſind durchaus rein meteorologiſch, nicht organiſch. Aſtronomiſche ſpricht ſich im Anaximenes noch wenig aus. Die kindliche Wahrnehmung von den an das κρυσταλλοειδὲς angenagelten ſcheibenförmigen Sternen **).

---

*) Spätere Anm. Schl. Anaximenes konnte leichter geradezu ſagen, die Luft ſei ein ἄπειρον, als Thales das Waſſer, und daraus iſt wol ein der Unterſchied gemacht, daß die ἀρχή des Anaximenes ein ἄπειρον, die des Thales aber ein πεπερασμένον, welches nur aus ſeinem Stillſchweigen geſchloſſen wurde. Sein Grundweſen nannte Anaximenes unwahrnehmbar und nur deſſen Veränderungen in die Sinne fallend.

**) Die Nachſchriften vom Jahre 1823 haben hier den Diogenes von Apollonia, welchem Schl. nach einer ſpätern Anm. und Nachſchriften von J. 1819 die Stelle nach dem Anaximandros anwies.

Anaximandros *). Von ihm schlechthin, seine ἀρχή sei τὸ ἄπειρον gewesen. Hiezu fügt an einer Stelle Simplicius noch ἀόριστον, ohne sich bestimmt über die Geltung dieses Ausdrukks zu erklären. An einer andern freilich erklärt er dieses von dem Mittelding zwischen Wasser und Luft und schreibt dies dem Anaximandros zu; dann wäre seine Ansicht freilich die thaletische und er hätte, wie auch Simplicius den Grund anführt, nur einen genaueren Mittelpunkt finden wollen, welches ein schlechtes Bestreben gewesen wäre, da dann dieses lebendigste gar nicht zur Anschauung gekommen wäre. Allein gegen diese Erklärung stimmt anderwärts Simplicius selbst, und die beiden Stellen des Aristoteles beweisen deutlich, daß seine Meinung nicht gewesen, dieses Mittelding dem Anaximandros zuzuschreiben. Nimmt man hinzu, daß er zuerst die Ausdrükke ἀρχή und ἄπειρον wahrscheinlich auch gebraucht, und daß Aristoteles ihm ausdrükklich eine andre Erzeugungsart der Dinge zuschreibt, der auch Cicero gewiß aus einer guten Quelle folgt: so muß man fast nothwendig folgern, daß seine Anschauung eine ganz andre gewesen als die des Thales. Denn in seinem Sinne von ἀρχή, daß sich daraus die Dinge erzeugen und ausscheiden, mußte dem Thales jede Potenz gleich sehr ἀρχή sein, also keine ἀρχή als Anfang, und eben so ist dies Ausscheiden, ἔκκρισις, διάκρισις, etwas, was sich aus der Anschauung der bloßen Verdünnung und Verdichtung nicht ergeben kann. Nimmt man hinzu die in dem ἄπειρον befindlichen Gegensäze und nach Theophrastos das Zusammentreten des gleichartigen, also auch das Vorhandensein (aber nicht auf eine zeitliche und wahrnehmbare Weise) der fixirten stelischen Formen des Seins im ἄπειρον: so sieht man, sein

*) Spätere Anm. Schl's. Der Ausdruck des Diog. Laert. πεπόηται πραγματείαν τὴν ἔκθεσιν deutet auf eine kleine alles umfassende Schrift und mehr kann man ihm wol nicht beilegen. Apollodoros der Verfasser der χρονικά hat nach Diog. Laert. II, 2 noch die Schrift des Anaximandros gehabt.

ἄπειρον iſt die Identität von Einheit und Totalität, und er offenbar der Vater der ſpeculativen Phyſik. Daher nicht mit Unrecht als erſter Philoſoph von Diogenes angeführt, indeß Thales ſich noch unter den ſieben Weiſen verliert. Auch erſte Quelle der philoſophiſchen Sprache, die freilich noch ein ſtarkes mythologiſches Element trägt. Ueberdies iſt auch faſt nichts ånigmatiſches von ihm aufbewahrt. Dies beſtätigt ſich noch durch die Aeußerung von Unveränderlichkeit des ganzen mit beſtändigen Veränderungen der Theile, und von der Unſterblichkeit und Unvergänglichkeit des ἄπειρον. So hebt ſich auch, indem das Sein und Leben nicht in dem einzelnen wahrnehmbaren, ſondern in der Einheit der Totalität geſezt und das Subſtrat als ein unſinnliches angeſchaut wird, der Dualismus des Thales zwiſchen Waſſer und ἀνάγκη, und Anaximandros braucht kein anderes draſtiſches Princip als dieſes ἄπειρον ſelbſt In dem Ausdrukk ſelbſt iſt nun eben ἀρχή, das erzeugende unvergängliche, unſterbliche, das poſitive, ἄπειρον das negative

Von der Art des Erzeugens nun wird uns zuerſt berichtet die Unendlichkeit der Welten. Weder Sinn noch Aechtheit genau zu beſtimmen; denn κόσμος in ſeiner wahrhaft philoſophiſchen Bedeutung iſt wol pythagoreiſchen Urſprungs. In ſeinem eigenen Fragmente aber die Gleichmäßigkeit des Untergangs mit dem Entſtehen als Strafe für die Ungerechtigkeit, welches offenbar bedeutet, daß das beſtehende Sein der Dinge nur in einem fixirten Uebergewicht gegründet iſt. Hieraus ſchon ein Gleichzen des univerſellen und individuellen, und ſomit in ihm ſelbſt eine vorzügliche Richtung auf das leztere. In dieſem Sinn vielleicht Wärme und Kälte als urſprünglichſter Gegenſaz trachtet, der Himmel als eine Miſchung aus dieſen, (aber ſein überhaupt als ein μίγμα anzuſehen, darin iſt doch eine gen Verwirrung) ſo vielleicht, daß ſich nun aus dieſen die übri Gegenſäze auf die Weltkörper präcipitiren und die Fülle des zeugten ſelbſt auf jede Weiſe unendlich iſt. Ein großer und der

gemeinste Prozeß ist nun wol die Bildung der Erde als eines Kerns in der Mitte und des Feuerkreises im Umfang. So scheinen auch ὑγρασία und ἔκπνοσις eigenthümliche Worte zu sein, die einen solchen Prozeß andeuten. Vielleicht die Wassergestalt die erste und allgemeinste, mit und nach Thales, und dann aus dieser durch die ἔκπνοσις zugleich die Präcipitation der Erde und das Uebrigbleiben des Meers; ἔκπνοσις ist dann die Bildung der Feuerrinde. Aus dieser die Sternbildung. Die radförmige Gestalt, wenn doch die Erde kugelförmig ist, geht vielleicht nur auf die Feueröffnung in der Oberfläche. Ueber die organischen Bildungen hat sich noch seine mit dem vorigen übereinstimmende Hypothese erhalten. Richtig verstanden liegt darin nur der Ursprung der Organisation im Wasser, und das Fortschreiten der Bildung von den niederen Thieren zu den höheren, vielleicht auch eine Ahndung von der Identität aller im Menschen. Lebendigere Ansicht von der Ruhe der Erde, in ihrem Gleichgewicht gegründet. Ueberwiegend meteorologische Beobachtungen und Erklärungen.

Ein Nachfolger von ihm, wie Anaximenes vom Thales, ist nicht nachzuweisen. Wahrscheinlich Hermotimos; allein von diesem zu wenig übrig, was besser beim Anaxagoras beigebracht wird. Die erste fragmentarische Epoche der Jonier ist nun mit ihm zu Ende.

Zweite Periode der jonischen Philosophie. Chronologisch eine bedeutende Lükke. Anaximandros Tod Ol. 59, Herakleitos Blüthe Ol. 69. Natürlich eine Unterbrechung des philosophischen Strebens durch die Unruhen in Jonien, welche auch Migrationen veranlaßten. Die ersten drei alle aus Milet, jezt Herakleitos aus Ephesus, welches die Stelle von Milet einnahm, Empedokles aus Agrigent, Anaxagoras aus Klazomenä, aber größtentheils in Athen. Also auch geographisch schon Verbreitung. Doch so vortheilhaft unterscheidet sie sich durch die Darstellung. Herakleitos legt sein prosaisches Werk im Tempel nieder. Em-

pedokles dem Homeros an die Seite geſezt. Dunkelheit des Her
kleitos von Ariſtoteles erklärt. Er focht Homer an. Pythag
ras und Xenophanes von ihm erwähnt. Er erhebt ſich übe
haupt ſehr. So daß er vielleicht von den früheren Joniern w
nig genommen hat, wenngleich er in ihrem Geiſte philoſophirt

Er ſezt das Feuer, wie die ſpätern ſagen, als ἀρχή, eigen
lich als die Grundform des ſeienden, aus welcher ſich alles We
den entwikkelt und in ſie zurükkehrt. Ausdünſtungen erzeug
durch Verdünnung und Verdichtung. Nach einigen zuerſt dur
Zuſammentreten des dichteſten die Erde. (Nur wenig Zweif
als ſei ſein Princip die Luft geweſen. Dieſe können gegen d
ausdrükklichſten Zeugniſſe nicht aufkommen und finden ihre E
klärung in ſeinen Meinungen von der Seele). Nach andern
worunter auch eigne Fragmente zu ſein ſcheinen, und wahrſchei
licher allmählig, ſo daß die Erde erſt aus dem Waſſer entſte
und dann wieder rükkwärts. ἄνω ὁδός und κάτω nach d
Stellen, welche natürlich der Erde und dem Feuer angewieſ
werden. Dieſe beiden Prozeſſe denkt er ſich als zugleich ſeien
ἀπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ, und di
iſt gewiß die ἐναντιοδρομία, wahrſcheinlich ein eigner Ausdru
Durch dieſe beſteht eigentlich die Welt, und das Beſtehen d
einzelnen Dinge iſt nichts als das theilweiſe Aufgehobenſein d
Prozeſſes, und zwar namentlich der ἄνω ὁδός, denn das Feuer
doch das höchſte lebendige. So wie nun auch theilweiſe kein völli
Aufgehobenſein, ſo auch kein völliges Beſtehen. Daher na
er die Ruhe gänzlich weg. Das Beſtehen aber der Dinge, d
es erſcheint im Wechſel von Entſtehen und Vergehen, hängt
von dem λόγος der ἐναντιοδρομία. Da wir nur das ſche
bar beſtehende wahrnehmen: ſo nehmen wir nur den Tod wa
und da das Leben ſelbſt ein Beſtehen iſt: ſo iſt es ein T
Dennoch hängt es ab von dem urſprünglichen Leben, durch E
athmung und Sinne eingezogen, aber als deſſen Tod. Da
Leben und Tod, jung und alt immer zuſammen, daher das W

hältniß zwischen Göttern und Menschen. Daß der Mensch nun in sich ein ἄλογον sei, kann er wol schwerlich gesagt haben, weil er an und für sich nichts ist für ihn, sondern dies ist nur Folgerung aus dem, daß das περιέχον allein φρενῆρες ist. Allein man sieht doch, daß auch geistig das universelle Leben allein ihm das positive war, das besondere die bloße Negation. Daher auch das besondere Leben, die Seele, sich ableitet aus der ἀναθυμίασις, welche das Feuerwerdenwollen der Erde und des Wassers ist, die trokkene Seele ist die feuerähnlichste. Die gemeinschaftliche Welt des Wachens ist die des größten Zusammenhanges mit dem allgemeinen φρενῆρες, die besondere des Schlafs ist des Irrthums, todähnlicher Zustand. Aus dieser Ableitung der Seele erklärt sich der Ausspruch des Aristoteles, daß die Seele ihm ἀρχή wäre, wenn nämlich die ἀναθυμίασις wenigstens der Sit des zeitlichen Lebens ist. Und so auch der Zweifel der Sextus, ob nicht Luft sein Princip gewesen.

Weltzerstörung ist gewiß etwas falsches. Die eignen Fragmente sind dagegen und Aristoteles selbst; ἐκπύρωσις ist gewiß ein allgemeiner Name der ἄνω ὁδός, und die Rede nur von dem Wege, den jeder Theil der Materie periodisch zurükklegt. Nur dies ist gemeint damit, daß alles einmal Feuer gewesen ist oder wird, und daß alles gegen Feuer umgesezt wird.

Das Erkennen ist also natürlich nur in sofern Wahrheit, als es nicht das scheinbare Bestehen der Dinge aussagt, sondern in den ewigen Fluß, allein Platon's Tadel würde doch, wenn er nicht mehr die späteren schon ausgearteten Schüler, als den Herakleitos selbst im Auge gehabt hätte, einseitig sein. Denn je mehr sich das Erkennen von dem scheinbaren Bestehen losreißt, um desto mehr muß es in dem umgebenden Zusammenhang gegründet sein, und erkennt alsdann auch das Verhältniß des Flusses zum ursprünglichen Leben. Aber freilich die Einsicht in die Ewigkeit der Formen des bestimmten endlichen Seins konnte dem Herakleitos fehlen, weil er die individuelle Seite

durchaus nicht ſah *). Allein den Unterſchied zwiſchen Erkennen und Wahrnehmen hat er aufs beſtimmteſte geſezt, indem er ſagte, da man nur dem gemeinſchaftlichen folgen müſſe, und daß die er kennenden, welche die γνώμη als ἐξήγησις der Verwaltung de ganzen beſäßen, ſich zu den übrigen verhielten, wie die wachen den zu den ſchlafenden. Ja eine dunkle Ahndung ſeiner Unwi ſenheit über das individuelle, und daß doch in dieſem das tref lichſte verborgen ſei, liegt in dem Lobpreiſen der verborgene Harmonie, denn offenbar ſind im organiſchen die bloß auf- un abſteigenden Prozeſſe am meiſten verſtekkt, ſo daß er ſie au nicht wahrnehmen konnte. Denn es war gewiß das beſtimm Sein, was er vorzüglich als Harmonie erklärte, und eben d deutliche oder undeutliche Heraustreten der Gegenſäze war d Herabſtimmbarkeit. Von hieraus hätte er freilich darauf ko men können, daß das Tiefergebundenſein derſelben im organiſch eine höhere Potenz wäre.

Sehr iſolirt ſteht ſein aſtronomiſches vom täglichen Ver ſchen der Sonne, von der Beſchaffenheit aller Geſtirne als Sam lung der troknen Dünſte in kahnähnlichen Gefäßen. Da nun auch die Jahreszeiten durch veränderte Harmonie der tro nen und naſſen Dünſte erklärt: ſo ſieht man offenbar, daß ſe Aſtronomie nur ein Capitel der Meteorologie und die Geſti Meteore waren, alſo auch unter eine gemeinſchaftliche For des univerſellen Lebens gebracht. Daß ſich hieraus die gen Regelmäßigkeit nicht erklärt, geſteht er poetiſch, indem er ſe Zuflucht zu den Erinnyen nimmt.

Die von Diogenes angeführte Eintheilung ſeines Bu iſt nicht wahrſcheinlich. Aus dem θεολογικόν müßten gewiß den Kirchenvätern (geſezt auch, ſie hätten nicht das Werk, dern nur Auszüge daraus vor ſich gehabt) Fragmente vork men, denen man es anſähe. Auch das πολιτικόν nicht, da

*) Spätere Anm. Schl's. Dies ſupplirt ſeine εἱμαρμένη.

leben ganz unpolitisch war. Das Zeugniß des Diodotos ist gewiß Mißverstand, denn was uns ähnliches übrig ist, darin scheint durchaus das ethische nur paradigmatisch zu sein. Die Briefe offenbar erdichtet, vielleicht aber haben sie Veranlassung zu dem πολιτικόν gegeben. Oder man hat von den Stoikern auf den Herakleitos zurückgeschlossen.

Empedokles von Agrigent. Vielleicht dorischer Herkunft, offenbar aber ionischer Sprache. Entweder also redete er mischt, oder er hatte zur schriftlich poetischen Abfassung kein dorisches Muster. Ganz poetische Sprache. Entweder wußte er nichts von den Versuchen der Jonier in philosophischer Terminologie, oder er konnte sie in der ganzen Form seiner Darstellung nicht gebrauchen. Noch ziemlich viel Fragmente aus seinem großen Gedicht, aber darunter mehrere sich wiederholende Stellen, mehrere wichtige mit solchen Verschiedenheiten angeführt, daß ein ganz andrer Sinn daraus hervorgeht. Aristoteles sehr häufig im Anführen und Bestreiten des Empedokles, aber so gezwungen, ihm Widersprüche aufzubinden, daß auch seine Commentatoren ihn des Unrechts zeihen, wie es auch in Fällen, wo die Stellen noch da sind, deutlich zu sehen. Die Commentatoren insgesamt gehen auf neuplatonische Träumereien aus und sind hier als schlechte Ausleger auch in Relationen nur mit großer Behutsamkeit zu gebrauchen.

Empedokles zuerst die vier gewöhnlichen Elemente, vorwärts und auf das Bestehen aller Dinge aus diesen, sie selbst aber als das ursprüngliche und unveränderlich seiende sezend und alle Veränderung nur als Vereinigung oder Trennung dieser. Daß die vier Elemente schon Pythagoras gesezt, widerstreitet der Aussage des Aristoteles, der die Priorität dem Empedokles zuschreibt. Auch gingen sie weit natürlicher aus der ionischen Schule hervor; Annäherungen dazu bei Anaximenes. Einige wollen bemerken, er habe dem Herakleitos folgend das Feuer als Quelle des Lebens und als das oberste angesehen. Dies gründet sich

wol nur auf Stellen des Ariſtoteles, wo dieſer ſagt, daß d
Quadruplicität des Empedokles (die er ſonſt auch als zwiefach
Gegenſaz anſieht, nämlich warm und kalt, feucht und trokke
ſich auf Einen Gegenſaz zurükkführen laſſe, indem er alle d
Elemente dem Feuer entgegenſeze und ſie alſo nur als zwei N
turen brauche. Wahrſcheinlich geht dies bloß auf die Bewegu
des Aethers nach oben; es beſtätigt ſich wenigſtens ſonſt n
gend und iſt der eigenen Ausſage des Empedokles zuwider,
die Elemente alle eben ſo ſehr für gleich erklärt als für ew
Eine urſprünglichere Einheit, wovon dieſe vier nur ausgehen
Relativitäten wären, ſezte er nicht, wiewol offenbar iſt, daß a
ſequent rükkwärts ſchreitend er auf das ἄπειρον des Anaxim
dros kommen mußte. Daß er dies nicht that, beweiſet ſich
hinlänglich die Richtung ſeiner Speculation auf die Seite
Totalität. Die Identität kommt nur in mythologiſcher Fo
vor, in dieſer aber auch unbeſtritten.

Die bewegenden Kräfte nun, durch welche aus den Elem
ten die beſondern Dinge entſtehen, ſind Freundſchaft und Zw
tracht. Ariſtoteles nennt bisweilen alle ſechs gemeinſchaft
ἀρχάς und klagt, daß Empedokles die bewegenden zu συσ
χοις von jenen mache; mit Unrecht, denn die Verſchiedenar
keit leuchtet überall durch, aber freilich konnte er das Verh
niß der idealen Ausdrükke zu den realen nicht auf philoſoph
Art deutlich machen. Weder ἀρχή noch στοιχεῖον iſt übri
ein empedokleiſches Wort, beides ſeiner poetiſchen Form zuw
Die vier nennt er öfters ῥιζώματα, und an dieſem Namen
ben die bewegenden Kräfte niemals Theil. Eben ſo mit
recht klagt Ariſtoteles über Vertauſchung der Functionen b
Kräfte.

Das erſte, was Empedokles als wirklichen Zuſtand ſezt
das Vereinigtſein aller Elemente durch die Freundſchaft, i
weder ſo, daß ſie ihre eigenthümliche Natur verlieren und ei
werden, noch auch, daß ſie durch einen chemiſchen Prozeß in

ünftes aufgelöset wären, denn er sezt sie ausdrükklich in ihrer Verschiedenheit als ewig und doch zugleich diese Vereinigung. Also ist keine andere Vorstellung übrig, als die einer bis ins mindlich kleine fortgesezten Cohäsion aller, so daß in den kleinsten Theilen keines von den andern losläßt, aber doch alle nur an einander hangen. Dies bestätigt sich auch durch den Ausdrukk, daß die φιλία den Elementen gleich war an Länge und Breite. Das gänzliche Abgesondertsein des νεῖκος, einer Kraft, die nicht handelt, ist aber freilich philosophisch nicht zu construiren, und darum kann man auch jenen Zustand nicht als eine Zeit rein ausfüllend denken, sondern nur als Idee eines Uebergewichtes. Durch das νεῖκος treten nun die Elemente aus einander und häufen sich massenweise. Aus diesem Zustande aber entwikkelt sich eine neue φιλία, nämlich die organische, in deren allen einzelnen Producte wieder alle Elemente gebunden sind; doch wird auch in diesem Zustande, weil die Bestandtheile der Körper immer wechseln, das νεῖκος mitherrschend oder vorherrschend. Die Commentatoren des Aristoteles sezen das erste als καιρος dem zweiten als κόσμος entgegen. Allein in unsern Fragmenten kommt jenes Wort nur einmal und wahrscheinlich adverbialisch vor. Am wenigsten ist daran zu denken, daß σφαῖρος der κόσμος νοερός sei. Aristoteles selbst sagt ausdrükklich, die Welt verhalte sich nach Empedokles jezt unter der Herrschaft des νεῖκος eben so, wie vorher unter der Herrschaft der φιλία, und Empedokles dachte überhaupt gar nicht an eine solche Abwechselung der Idee, wofür es wol auch in seinem ganzen Gebiete keinen Ausdrukk gäbe.

Den Zeitraum aber bis zur Vollendung der organischen Welt scheint er in zwei Uebergänge zu theilen, den einen, wo die einzelne Glieder bildeten in den Elementen, den andern, wo diese Gestalten zusammensezten, welche nicht fortdauernd bestehen konnten. Hier hat man nun vorzüglich den Atheismus des Empedokles gesucht, indem er auf diese Weise alles der τύχη zu-

ſchriebe. Lezteres iſt aber gar nicht ein von ihm ſelbſt herrühren der Ausdruk, vielmehr ſchreibt er, was er ſelbſt im Gegenſaz gegen das weſentliche als ein zufälliges darſtellt, z. E. die Bewegung der Elemente in ihrer Scheidung, dies ſelbſt dem Gott zu. Und natürlich muß er hierin, wenn er etwas zufällig nennt nur das negative ſuchen, nämlich das Nichterkennen des nothwendigen Geſezes. So will er auch hier nur das allmählig Entſtehen der organiſchen Welt beſchreiben als ein Werden des Lebens, und weniger wunderlich würde uns dies erſcheinen, wenn er ſtatt von einzelnen Gliedern eher von einzelnen Functionen geſprochen hätte. Der erſte Uebergang, wo ſich kein Leben wirklich bildet, iſt eine mehr wiſſenſchaftliche Anſicht des elementariſchen in den organiſchen Regungen, wogegen der zweite mehr mythiſch iſt auf die Sagen von den Ungeheuern der Vorzeit ſich gründend, vielleicht auch veranlaßt durch Beobachtung von den Spuren einer frühern aber untergegangenen organiſchen Welt. Hiemit hängt auch gewiß zuſammen die ihm nicht abzuleugnende Vorſtellung, daß das Uebergewicht des organiſchen und des anorganiſchen periodenweiſe wechſelt. Auch iſt ihm dieſer Gegenſaz keineswegs bloß ein zeitlicher, ſondern er hat den coexiſtirenden vorzüglich im Auge. Daß er hier ein Uebergewicht des νεῖκος ſezt, da neben dem Organismus nicht nur die Elemente maſſenweiſe gehäuft erſcheinen, ſondern auch das organiſche ſelbſt wieder ſeine Theile in das nichtorganiſche abſezt, iſt leicht begreiflich; und ſo mag wol ein ſpäteres Zeugniß gegründet ſein, daß nur der kleinſte Theil κόσμιος wäre. Daß er demohnerachtet einen zeitlichen Gegenſaz ſezt, gehört theils der poetiſchen Form an, theils liegt noch ſehr offenbar dieſes ſchöne darin, daß er auch die anorganiſche Spannung der Elemente gegen einander ſich nur denken kann in Verbindung mit der organiſchen, wo aber die lezte ganz fehlt, da auch die Elemente in einem geiſtigen Zuſtande der Auflöſung.

Indem ihm nun das organiſche eine Verbindung aller Ele-

nante war: ſo ergab ſich hier von ſelbſt ein Gegenſaz des wechſelnden, unter der Herrſchaft des νεῖκος ſtehenden, des Leibes und deſſen, worin unmittelbar jene φιλία angeſchaut wird, der Seele. Die Seele war ihm das Blut. Dies iſt natürlich die erſte Vorſtellung, weil man den Zuſammenhang zwiſchen Gehirn und Leben nicht ſo leicht wahrnehmen kann, auch ſich im Leben ſelbſt das Blut weit fühlbarer beim θυμός regt als das Hirn beim Denken. Die erkennende Kraft der Seele erklärte er nun auch aus dem Zuſammenſein aller Elemente in ihr, alſo als ein Abſpiegeln des gleichen äußern in dem innern, und fand ſie deswegen auch überall, wo eine ſolche Vereinigung iſt, alſo in Pflanzen und Thieren, nur graduell unterſchieden. Auch in dieſer Hinſicht aber mußte er den materiellen auch die activen Principien zugeſellen, ſagend, daß wir auch nur durch die Liebe in uns, durch das verbindende Lebensprincip das Leben außer uns erkennen, und durch die Zwietracht in uns die Zwietracht außer uns. So daß ihm das Erkennen durchaus die ins Bewußtſein ausſchlagende Identität des Menſchen und der Dinge war, und das Abſpiegeln des äußern zerſtreuten in dem vereinigten innern, alſo der Menſch ganz eigentlich als Mikrokosmos. Den Geſchlechtsunterſchied erkannte er in allem organiſchen als ein verſchiedenes differenziiren des Verhältniſſes von warmem und kaltem. Das warme iſt im Blut, alſo das eigentlich animaliſche, das kalte in der Luft, alſo das vegetabiliſche. Aber auch in den Gewächſen ſelbſt ein Analogon von Geſchlechtern.

Was aber von Wanderung der Seele ihm untergelegt wird, iſt gewiß nichtig. Auch ſagen die älteren von ihm, nicht μεταμψύχωσις, ſondern μετενσωμάτωσις, allein richtig. Denn in hinſehend auf die materiellen Einheiten merkte er, wie leicht ſie theils durch den Uebergang ins anorganiſche, theils unmittelbar von anderem organiſchen aufgenommen einen ganzen Cyklus bildeten. Die Seelen aber konnte er nicht in verſchiedenen Leibern für dieſelbigen halten, denn durch das Blut dem Leibe ge-

nau entſprechend iſt jede eine eigenthümliche Verbindung der Elemente. Nur die ihn zum Pythagoreer machen wollten, konnten dies mißverſtehen. Allein den lezten Weg, unmittelbar aus Einem organiſchen ins andre überzugehen, ſcheint er für die Quelle alles Uebels in der organiſchen Welt angeſehen zu haben, namentlich das Verzehren der Thiere unter einander. Dies führt

Auf die Organiſation ſeines Werkes. Citationen gehen bis ins dritte Buch, und nach dieſer Eintheilung rundet ſich alles ſo gut, daß man auch nichts weiter zu vermuthen braucht. Das erſte Buch citirt Ariſtoteles auch als κοσμοποιία, und ſo hies es vermuthlich. Es begriff die allgemeine Erzählung von der Weltperioden und der Entſtehung des Organismus. Hierin gewiß auch ſein nicht ſonderliches meteorologiſches und aſtronomiſches. Tag und Nacht als Wirkung zweier aus Uebergewicht von Feuer und Luft beſtehenden, um die Erde ſich wälzender Kreiſe, deren wie des ganzen Himmels Umwälzung Urſach von der Ruhe der Erde war. Die Sonne nicht ſelbſt leuchtend, weil er ſie nämlich nicht für organiſch hielt, und ohne Organiſation das Feuer ſich nicht geſtalten konnte, ſondern ihr Licht Abglanz des allgemeinen Feuers; Zweiheit der Sonnen haben erſt die pythagoriſirenden Ausleger erdacht. Das zweite Buch enthielt eine genauere Beſchreibung des Lebensprozeſſes. Hier auch ſeine Unterſuchungen über die Sinne, wo die Wahrnehmung gemeinſchaftliches Product der Gegenſtände und der Sinne war, ſo daß leztere nicht bloß paſſiv ſind; nur freilich war die Gemeinſchaftlichkeit etwas mechaniſch ausgedrükkt durch Eindringen der Sinneskraft in die Nerven oder durch ihr Zuſammentreffen mit den Ausflüſſen. Zum dritten Buch gehörten wahrſcheinlich auch παθαρμοί, ſo daß dies der zweite Name deſſelben war. Es mag vornämlich gehandelt haben von den Störungen der Organiſation nach obiger Anſicht, und ſchloß auch die berühmten mediciniſchen Einſichten des Empedokles in ſich.

Sein Leben voll Fabeln. Der Tod im Aetna merkwür

widerlegt durch seine Garnichterwähnung des Aetna. Wahrscheinlich ist nach aller Analogie seine Zurükkziehung von allen Geschäften. Gorgias hat wol nur vielleicht im Uebermuth der älteren dorischen Cultur gegen die jüngere atheniſche den Athenern weißgemacht, er habe den Empedokles zaubern geſehen.

Anaxagoras von Klazomenä. Etwas älter als Empedokles, aber ſpäter geſchrieben. Am beſten zu verſtehen durch Vergleichung mit Empedokles vermöge Gleichheit und Gegenſazes beider. Auch Anaxagoras erzeugt nicht durch Verdünnung und Verdichtung, ſondern durch Ausſcheidung, fällt alſo nicht in die univerſelle Seite des Thales und Herakleitos, ſondern in die individuelle des Anaximandros und Empedokles. Was jenem die Elemente waren, das ſind dieſem die Homöomerien, was jenem die Freundſchaft und Feindſchaft, das dieſem der νοῦς. Allein ὁμοιομερῆ und ὁμοιομέρεια ſind keineswegs Ausdrükke des Anaxagoras, ſondern des Ariſtoteles. Jener bleibt bei den ſchlichten Ausdrükken πάντα ὁμοῦ, ἄπειρα, ἄδηλα ὑπὸ σμικρότητος, mit denen ſich eine ſolche Terminologie keineswegs verträgt. Ariſtoteles aber braucht den Gegenſaz ὁμοιομερῆ und ἀνομοιομερῆ (de part. anim.), um zu zeigen die verſchiedenen Resultate des Theilens κατ' εἴδη und κατὰ μόρια im organiſchen. Alſo Haut aus Haut, Fleiſch aus Fleiſch, Knochen aus Knochen, aber nicht, wie man ihm angedichtet hat, Augen aus Augen. Er führt aber auch Beiſpiele aus der todten Materie an, Gold, Steine u. ſ. w., ſo daß auch dieſe ſchon als durch den νοῦς formirtes erſcheinen. Alle beſtimmten Formen des materiellen Seins alſo ſind ihm Grundformen, urſprünglich und einfach, dagegen die empedokleiſchen Elemente, wiewol ſie Simplicius auch einmal, aber nur aus gedankenloſer Gewohnheit als ὁμοιομερῆ anführt, ihm das zuſammengeſezte waren aus den Homöomerien, eben weil dieſe ſich aus ihnen ſcheiden und bilden.

Man kann ſagen, Empedokles iſt bei Betrachtung des or-

ganiſchen davon ausgegangen, daß er es für die Elemente als einen Durchgangspunkt angeſehen hat. Weil ſie vorher waren und nachher ſind: ſo müſſen ſie auch in ihm ſein. Anaxagoras hingegen macht einen Verſuch der Theilung des organiſchen, und hat dabei die Vorſtellung von Verwandlung der Materie ganz beſeitiget, ſo daß er erſt den vollſtändigſten Gegenſaz zum Heraklitos bildet und ihm nicht einmal das das reale iſt, was jenem die fixirte Erſcheinung ſeiner Potenzen war, ſondern nur das, was jenem abſoluter Schein war und Reſultat der ἐναντιοδρομία, nämlich die Formen des beſondern Seins, und dagegen die verwandelnde Activität, die jenem Alles war, ihm nichts iſt. Anaxagoras und Empedokles aber konnten einander mit gleichem Rechte widerlegen, keiner konnte das Zuſammenſein des organiſchen mit dem anorganiſchen und des beſondern mit dem allgemeinen recht auffaſſen, weil ihnen die Idee des chemiſchen Prozeſſes ganz fehlte, durch den doch das Zuſammenſein beider gewiſſermaßen vermittelt wird. Das Zuſammenſein und Geſchiedenſein aller Dinge iſt dem Anaxagoras auch nicht blos ein zeitlicher Gegenſaz. Denn noch jezt, wo Elemente ſind, ſind alle Dinge zuſammen. Wenn er ihn aber auch als einen zeitlichen ſezt: ſo iſt dies theils mythiſch, um den Gegenſaz recht herauszuheben, theils ein poſitiver Ausdrukk des negativen, daß nämlich ohne νοῦς keine Welt iſt, ſondern nur ein Chaos ſein kann. Denn wenn er auch einen χρόνος ſezt, iſt er doch ἄπειρος und mythiſirt alſo. Allein Empedokles dichtet doch ſeinen urſprünglichen Zuſtand nur ſo, daß doch Eine Seite ſeines activen Princips der Materie urſprünglich einwohnt und alſo Ein Factor des Lebens und zwar der poſitive in ihr iſt. Anaxagoras hingegen, der den Gegenſaz von φιλία und νεῖκος in ſeinem νοῦς verbindet, hat einen urſprünglichen Zuſtand, in welchem der Materie kein Factor des Lebens einwohnt. Denn je ſchärfer er den Begriff der Verwandlung verbannte, um deſto mehr mußte ihm das reale für ſich als das todte erſcheinen, und

auf einen ursprünglichen Dualismus geführt werden, zu dem er keinen höhern Vereinigungspunkt kannte. Hierdurch unterscheidet er sich nun nicht zu seinem Vortheil von Anaximandros, mit dem ihn sonst Theophrastos mit Recht paralleliſirt. In dessen ἄπειρον waren auch ebensowol die fließenden Gegensäze als die bestimmten Formen, aber nur der Möglichkeit nach, gegeben. Dies grenzte vielleicht dem Anaxagoras zu sehr an Verwandlung und Entstehen aus Nichts und er wollte bestimmter die reine Fülle, das Vorhandensein aller Dinge ausdrükken. Denn in seinem μίγμα sind gewiß die Formen nicht nur der Möglichkeit nach, wie einmal Aristoteles ihn auslegen will, sondern der Wirklichkeit nach. (Dagegen auch in der Wirklichkeit Anaxagoras die reinen Formen nirgend aufzeigen wollte, sondern in jedem jezt in der Welt empirisch vorhandenen ist ein Theil von allem, sonst könnte es nicht in dem lebendigen Zusammenhange mit allem sein, wiewol Aristoteles ihn aus dieser Voraussezung kritisirt.)

Was ist nun die andere Seite seines Dualismus, sein νοῦς? Einige materialistisch. Andre Stifter des Theismus. Erstre gestüzt auf λεπτότατον und χρῆμα. Allein man muß Anaxagoras nicht nach einer schärfern Terminologie richten, als er hatte, und er thut, was er kann, um zu unterscheiden durch ἀμιγές, καθαρόν. Der νοῦς kann nicht sein ohne Scheidung und Bildung, die Materie kann es sein. Leztere auf αὐτοκρατές, γνώμην ἴσχει und ἰσχύει μέγιστον. Allein persönlicher Theismus ist hier auch nicht. Nicht einmal Scheidung des höchsten νοῦς von untergeordneten, auch die Pflanze γνώμη. Und νοῦς πᾶς ὅμοιος. Auch nicht gesondert, sondern alles durchdringend. Also eben so gut Pantheist als Monotheist. Das Erkennen natürlich auch im Gegensaz mit Empedokles. Bei ihm Resultat der Vereinigung der Elemente, aber nichts secundäres, weil eben die Vereinigung ewig und ursprünglich ist. Bei Anaxagoras die Scheidung des elementarischen die Wirkung des νοῦς, also

auch nicht gleiches erkennt gleiches, ſondern abſolut ungleiches. Jenes kommt freilich beim Empedokles etwas roh heraus. Dagegen wird auch der νοῦς etwas herabgezogen, weil er die Bewegung hervorbringt, welche doch ein reales Product des realen iſt. Wie Anaxagoras Bewegung und Erkennen vereinigt, darüber macht ihm Ariſtoteles mit Recht den Vorwurf der Undeutlichkeit. Offenbar zwei verſchiedene Potenzen deſſelben. Die Art, wie Plut. de plac. philos. V, 20 ſie unterſcheidet, iſt zwar deutlich, aber nicht anaxagoriſch. Denn dem Anaxagoras kann das Erkennen unmöglich ein Leiden ſein, da erſt die Einwirkung des νοῦς die Materie erkennbar macht und mit der Bewegung doch ſchon das Erkennen verbunden zu ſein ſcheint. Conſequent verfolgen kann man den Anaxagoras nur zu dem Gedanken hin, daß die Formen der Dinge, wie ſie in der Materie auf real, ſo im Geiſt auf ideale Weiſe urſprünglich ſind. Dies iſt allerdings das Fundament der platoniſchen Ideenlehre. Eben ſo iſt es auf der andern Seite der verſtändiger aufgefaßte Gedanke einer präſtabilirten Harmonie zwiſchen der Handlungsweiſe des νοῦς und den Beſtimmungen der Materie, wobei auch die Materie, ihrem eigentlichen Sein nach, in welchem ja keine Verände rung ſtattfindet, vom νοῦς unabhängig iſt. Anaxagoras ſelbſt aber ſagt vom νοῦς, daß er über alles herrſcht, was Seele hat, auch die kleinſte. Alſo ein Unterſchied großer und kleiner Seelen, wie er denn auch die Pflanzen, denen er Begierde zuſchreibt, ζῶα nennt. Daher umfaßt der νοῦς alles, auch das inſtinctartige bis zum Bildungstrieb hinab. Es wird aber nicht geſagt, daß er noch über anderes herrſche. Alſo hat alles gebildete auch ſeine Seele irgendwo und iſt wenigſtens ein Organ des ganzen. Nothwendig daher in ſeiner Theorie, wenn auch nicht ausgeſprochen, die Vorſtellung einer Weltſeele wenigſtens für jeden Weltkörper. Die Identität beider Functionen des νοῦς liegt näher der helleniſchen Denkart, welcher überhaupt inneres und äußeres immer daſſelbe iſt, jeder Wille eine Bewegung

und jede Bewegung ein Wille. Die höhere Function konnte ihm aber gewiß nicht wesentliche Quelle der Irrthümer sein; damit hätte, unter Voraussezung der Identität beider Functionen, die prästabilirte Harmonie nicht bestehen können. Doch sieht nicht nur Sextus den Anaxagoras als eine Art von Skeptiker an, sondern auch Aristoteles scheint ihm ähnliche Vorwürfe zu machen, theils im Gegensaz mit Herakleitos, als sei ihm Alles falsch; allein aus dem Sáz von der Mischung des entgegengesezten, worauf er sich doch beruft, folgt dies nicht, weil sonst jedermann Skeptiker sein müßte; theils wieder ganz auf heraklei-tische Weise. Allein auch dieses Apophthegma (Arist. met. III, 5.) bezieht sich offenbar nur auf das Benennen des wahrnehmbaren a potiori, wo es oft willkührlich sein kann, was man zum potius erklärt und welches doch auf keinen Fall eine Erkenntniß enthält, die immer nur da ist, wo man in jedem alles und den λόγος des einzelnen erkennt. Die Polemik gegen die Wahrnehmung hatte aber Anaxagoras besonders nöthig wegen der Homoiomerien, und auch nöthig sie möglichst empirisch anschaulich zu machen. Dazu der Versuch, auf welchen Sextus adv. math. VII, 90. sich beruft.

In dem ganzen Dualismus aber bleiben immer zwei Punkte dunkel. 1. Wie der νοῦς kann ein hinzukommendes sein. Dies liegt an der Grenze des mythischen; man begnügt sich damit, daß kein vollständiges Sein vorher soll beschrieben werden und die Scheidung nicht als wirklich gedacht wird, sondern diese Darstellung nur die Stelle der Abstraction vertritt. 2. Wo von den beiden Functionen des νοῦς die höhere heraustritt und wo sie sich ganz verbirgt. Dies liegt an der Grenze des empirischen und wird also leicht angesehen als eine Aufgabe, welche durch Beobachtung soll gelöset werden. Das kann sie aber nicht. Die Aufgabe der Empirie und der Wissenschaft ist nur da möglich, wo auch die Wissenschaft in sich vollendet ist.

Wie nun durch das Zusammensein des νοῦς und der Ma-

terie der Prozeß der Weltbildung entſtanden iſt und fortdauert, beſchreibt Anaxagoras durch die Bewegung vermöge Gewalt und Schnelligkeit. Hier zuerſt die fließenden Gegenſätze, Aether und Erde. Dies die erſte Periode, wodurch ſchon der Weltkörper entſtand. Die zweite die organiſche Bildung. Wieder im Gegenſatz mit Empedokles nicht als Gegenſatz beide vorgeſtellt, ſondern als Fortſchritt. —

Durch dieſe ganze Vorſtellungsart macht Anaxagoras wieder gut, was er leicht verderben konnte. Von dem Todtſein der Materie an ſich konnte leicht die bloß mechaniſche Behandlung ausgehen. Anaxagoras aber wurde geſchützt durch geſunde Anſchauung und erkannte keine als lebendige, belebende und bildende Bewegung. Auch ſchön, daß die kosmiſche Bewegung und die Entwikkelung des Weltkörpers ſelbſt Eins und daſſelbe iſt. Faſt in eben dem Sinne ſchrieb er den Pflanzen mit der Seele zugleich auch Athemholen zu. Durch die urſprüngliche Bewegung entſtanden auch, freilich aus der Erde, die als Mittelpunkt gedacht wird, die Geſtirne. Sind alle Körper Monde der Erde: ſo iſt die Vorſtellung von losgeriſſenen Steinen ſehr richtig, und wahrſcheinlich hat Anaxagoras alle ſo gedacht und nur hieraus möchte die ſchwere Stelle Simpl. phys. fol. 8 a. zu erklären ſein. Auf jeden Fall ſieht man das Zuſammenſein von Licht und Schwere. Daſſelbe erkennt er auch in den Pflanzen. Dagegen in der Theorie der Zeugung zeigt ſich der Fehler, daß Ein Glied des Dualismus ihm paſſiv iſt, ſo das Weib der bloße Ort, vielleicht aber ebenſo auch die Form, wie ſich dieſe in der Materie findet.

Die Conſtruction ſeines Buches wahrſcheinlich von der einfachſten Darſtellung des Gegenſatzes zur Beſchreibung der Materie und des *νοῦς*, jedes für ſich, und dann ihres Zuſammenſeins und Wirkens fortſchreitend. Des eigentlichen phyſiologiſchen war wenig übrig; wahrſcheinlich nach der *κοσμοποιία*.

Schwerlich hat ſich Anaxagoras den Inbegriff der Homö-

nen als ein ganzes gedacht. Glükklicher Inſtinct, weil die Beobachtung noch nicht weit genug vorgerükkt war. — Auch hat er wol ſchwerlich erklärt, woher die Verſchiedenheit in den elementariſchen Miſchungen.

Nochmalige Zuſammenſtellung der bisherigen Fortſchritte. Ausdehnung des geſammten philoſophiſchen Gebietes. Determinirte Einſeitigkeit. Neigung zu immer weiterer Spaltung in Gegenſäze.

Pythagoreiſche Philoſophie.

Die ſchwierigſte unter allen vorſokratiſchen. Die Momente ſtehen ſo gegen einander, daß man faſt nur der Conjectur und kritiſchen Combination überlaſſen bleibt bei einem Reichthum von Zeugniſſen. Noch viele Bearbeitungen werden nöthig ſein, und das einzelne vorzutragende iſt alles nur proviſoriſch, wiewol die Hauptanſicht des ganzen ihre Haltung hat in den allgemeinen Verhältniſſen. Gänzlicher Widerſpruch der alten und neuern Zeugen. Zu unterſcheiden dabei Pythagoras ſelbſt, pythagoreiſche Philoſophie, Zuſammenhang der leztern mit dem erſtern.

Vom Pythagoras ſelbſt ſagen die alten, Platon und Ariſtoteles, nur wenig; gar nicht in einem andern Styl als andere Philoſophen. Die ſpätern, Jamblichos, Porphyrios, ſind reich an Berichten, wunderbaren, unglaublichen. Dieſe wären aus der Wunderſucht des Zeitalters zu erklären, welche auf dem Gebiet der Philoſophie ſich ausbreiten wollte. Andere Perſonen waren ſchon zu hiſtoriſch und überdem die Strenge des pythagoreiſchen Lebens lokkend für dieſe Denkungsart. Allein theils muß doch im pythagoreiſchen Leben und in den alten Sagen eine Veranlaſſung gelegen haben, theils iſt auch nicht alles wunderbare Product eines ſo ſpäten Zeitalters, ſondern ſchon von Ariſtorenos und Dikaiarchos Spuren des wunderbaren.

Pythagoreiſche Philoſophie erſcheint bei den alten ſehr fragmentariſch. Weniger ganzes aus Ariſtoteles für dieſe zuſam-

men zu ſezen, als für alle andern. Auch Platon beruft ſich nur ſelten auf Pythagoreer. Ja Ariſtoteles ſpricht ihnen manche Gebiete ſo gut als ganz ab. Bei den ſpäteren vollſtändigen Syſtem aller philoſophiſchen Disciplinen, als habe es der Secte von Anfang an zugehört. Dieſes Syſtem iſt aber platoniſch und ariſtoteliſch, und die Berichte klagen, beide hätten entwendet und ſich angeeignet. Mit den Berichten ſtimmen die Fragmente überein, die alte Namen führen und im ganzen auch alten Sty darſtellen. Ehedem glaubte man beiden, jezt verdammt man Zeugniſſe und Fragmente. Allein da offenbar Pythagoras in Platon übergegangen iſt, wie Herakleitos in die Stoiker: ſo kann man nicht alle über eins modeln und es wird ſchwer zu beſtimmen, wo Platon erfunden oder wo er anbildend einverleibt. Auch Ariſtoteles beſtändiges Zuſammenſtellen des Platon mit den Pythagoreern zeigt, daß er die Identität von beiden dunkel fühlt. Man hat zwei feſte Punkte. Lehren, welche Ariſtoteles als platoniſch ausdrükklich bezeichnet, könnten nicht älter als platoniſch ſein, ſowol in Fragmenten als Zeugniſſen, denn geſchenkt hätte er dem Platon nichts. Nur freilich konnte Ariſtoteles auch oft die Einerleiheit erkannt haben und dann zu gewiſſenhaft ſein, um beſtimmt zu ſagen, was er nicht beweiſen konnte. Man muß alſo verbinden die poſitiven Zeugniſſe für Platon mit den negativen gegen die Pythagoreer. Dann der Sprachgebrauch. Wenn ihn ein Fragment rein doriſch hält und durchführt, hat es viel für ſich, um als richtig zu gelten. Bei Zeugniſſen, wo der Berichterſtatter gewöhnlich ſeine Sprache redet, iſt es ſchwieriger, und man muß nur ſehen, in wiefern die Ideen etwa nothwendig in einem offenbar von Platon eingeleiteten und erfundenen Sprachgebrauch beruhen. Hier kann alles bis ſich beſtimmte Kennzeichen ergeben, offenbar nur das kritiſche Gefühl entſcheiden.

Zuſammenhang des Pythagoras mit der Philoſophie. Ariſtoteles und Platon erwähnen ſeiner wenig in Bez

auf Philoſophie. Platon vorzüglich die pythagoreiſche Lebensweiſe. Ariſtoteles nennt ihn faſt nur in verdächtigen Werken und ſcheint auch oft den Namen Pythagoreer nicht für beſtimmt oder weſentlich genug zu halten. Die ſpätern laſſen die ganze Philoſophie ſchon durch ihn fertig machen, ſo daß gar keine Fortſchreitung, ſondern nur Untergang nach ihm ſtattfindet. Dies iſt abſolut antihiſtoriſch und ohne Analogie. Allein den Pythagoras bloß zum Politiker zu machen, iſt doch auch ſehr mißlich. Die Geſchichte des Bundes deutet auf Wachsthum und Verfall, und es wäre zu tragiſch und wunderbar, den Stifter noch den Verfall erleben zu laſſen. Mit der Fortſchreitung des Bundes muß aber auch die der Wiſſenſchaft in Verbindung ſtehen. Wieviel aber ihm ſelbſt und wieviel ſeinen Nachfolgern zuzuſchreiben, kann man nur muthmaßen. Leitend iſt dabei das Verhältniß der Mythologie und Philoſophie in ihrem Zuſammenhange. Es ſcheint freilich hier vieles ſpäter verkehrt worden zu ſein, allein die neuere Mythologie ſondert man leicht ab. Je mythologiſcher alſo, je älter; je wiſſenſchaftlicher, deſto jünger.

Auf dieſe Weiſe alſo wollen wir der ſchon (in der Einleitung) mitgetheilten Anſicht nachgehen. Allein dieſe muß ſelbſt erſt im allgemeinen gerechtfertigt werden. Keinesweges ſollen ſie ausſchließend ethiſch geweſen ſein, da der ganze Gang des Zeitalters nach der Phyſik geht und kaum die Phyſiker ganz und gar von Ethik entblößt ſind. Bei ſchwierigen Unterſuchungen muß man ſich erſt an gewiſſe Momente halten. Alle Zeugniſſe kommen überein in ihrer Ausübung der Mathematik und Muſik, in der Gymnaſtik, ihrer Lebensordnung, in der Diätetik als vorzüglicher Heilkunſt. Alles dies iſt ethiſch. Platon ſtellt Arithmetik und Metrik an die Spize aller Künſte. Auch iſt der erſte Charakter aller Arbeit des Menſchen in der Welt, den Dingen Maaß zu geben, und Mathematik auch allgemeine Technik. Die Ethik muß aber damit anfangen, ſich ihre Technik zu bilden, weil ihre Beſchauung, wenn ſie nicht hervorbringend iſt, ganz leer wird.

Durch die Muſik bemächtigt ſich der Menſch des univerſellſten, der Luft, und bildet ſie lebendig. Daß die Pythagoreer die Töne ſo angeſehen, ſieht man aus dem ſehr das Anſehn des alten tragenden, daß der Ton des Metalls die Stimme eines eingeſchloſſenen Dämons wäre. Ebenſo iſt der Leib das erſte zu bildende, und deſſen kunſtmäßige Bildung iſt Gymnaſtik. Ihr ganzes Leben war ein Kranz von gymnaſtiſchen Uebungen für Seele und Leib; des Gedächtniſſes; Beſänftigung der Leidenſchaften durch Muſik. Auch das Heilen des Leibes durch die bloße Lebensweiſe iſt gewiß die ethiſche Seite der Medicin. Hiezu das Zeugniß des Ariſtoteles, wenigſtens was die Sache betrifft daß ſie zuerſt über die Tugend philoſophirt hätten. Dann auch das beiläufige, daß ſie die ἀρχή nicht für das vortrefflichſte gehalten, ſondern das daraus entſtehende. Phyſiſch, wie ihn Ariſtoteles nimmt, iſt dieſer Ausſpruch nicht zu verſtehen, weil man die Identität der Dinge nur in den Principien hat *); ethiſch aber iſt er gewiß, weil die Geſinnung nur iſt in ihren Werken und mit ihnen zugleich. So daß dieſer Saz an der Spize alle pythagoreiſchen Lebensregeln kann geſtanden haben. Hiezu noch das negative, daß ſie über die Elemente nichts eignes geſagt hätten. So können ſie auch nicht eigenthümlich zuſammenhangend über Phyſik ſpeculirt haben, weil alles darauf ankam, das Verhältniß der wahrnehmbaren Dinge zu den Elementen zu erforſchen.

Hat man ſie ſo in der Ethik geſehen: ſo verſteht man auch den pythagoreiſchen Bund. Die Naturforſchung muß in ihrer Kindheit immer iſolirend ſein. Daher bei den Joniern nur Anregung, aber nicht die geringſte Idee einer Schule; um deſto mehr einſam, je kleiner noch der Vorrath von Beobachtungen und je weniger der Streit über die Subjectivität der

*) Spätere Anm. Schls. Allerdings iſt er auch phyſiſch, wie aus den bei den philolaiſchen ἀρχαῖς hervorgeht.

Sinne ausgeglichen iſt. Das ethiſche muß aber ſeiner Natur nach gleich geſellig ſein, weil für die Forderung der Vernunft jeder einzelne zu klein iſt. In der Gymnaſtik und Politik iſt von der einen Seite der ganze Umfang abgeſteckt, von der andern war gewiß auch gemeinſchaftliches Speculiren und Erfinden.

Da von Philoſophiren und Geſellſchaft gleich wenig ſicher iſt: ſo muß man eins durch das andre ergänzen. Nur auf dieſem Wege kann man Culmination und Abnehmen finden. In den frühern Nachrichten über die Wiſſenſchaft ſind Pythagoras und Pythagoreer vermiſcht. In den ſpätern iſt alles dem erſtern zugeſchrieben und nach ihm gleich Verfall. Hier führt uns das Bedürfniß, etwas der Analogie der übrigen Geſchichte gemäßes zu finden, auf den Bund. In dieſem iſt der vollendete politiſche Einfluß ein Culminationspunkt, und, daß er nach der Niederlage ſich nicht wieder herſtellt, ein Zeichen des Verfalls. Denn wäre die Geſellſchaft noch geſund geweſen: ſo müßte der Kampf beſtändig geweſen ſein. Auch durch die Eintheilung in Mathematiker und Akusmatiker zeigt ſich ſchon Verfall. Die lezte dem Hippaſos zugeſchrieben iſt wol ſpäter. Populäre Wirkung muß freilich der Ethiker ſelbſt ſuchen; aber dieſe auf eine Societät zu beſchränken, da ſie allgemein ſein muß, iſt Verderb. Nach der Trennung behielten nun die Pythagoreer, was ſie hatten, als Zaunung, und ſo konnte es ſich nur halten durch Superſtition. Auf der wiſſenſchaftlichen Seite tritt gewiß nach dem Verfall die bloße Mathematik ein, mit Verluſt des wiſſenſchaftlichen Charakters.) Dies ſind die Pythagoreer, über die ſich die attiſchen Komiker luſtig machen. Solche Mathematik und populäre Moral findet ſich in den galiſchen Fragmenten, die zwar wol unächt ſind, aber die Titel doch ächt. Genauer nun kann man hiſtoriſch nichts thun, als nur im allgemeinen den Uebergang aus Mythologie in Wiſſenſchaft verfolgen. Auch iſt es eigenthümlich, daß einzelne Namen erſt zur Zeit des Verfalles heraustreten, (Archytas, Philolaos), in der erſten Zeit gar nicht,

ſelbſt Alkmaion und Hippaſos ſind unſicher. Daher können wir uns auch an dieſe nicht halten, ſondern nach den Diſciplinen gehen, was auch die kritiſche Sichtung am beſten fördern wird.

Ueber dieſen aber ſchwebt die Zahlenlehre oder iſt vielmehr in ihnen eben das eigenthümlich pythagoreiſche. Was Plutarchos von den pythagoreiſchen Sprüchen ſagt, daß ſie ſich den Hieroglyphen nähern, gilt gewiß auch von den Anwendungen der Zahlen. Einiges wahrſcheinlich alte von Ehe und Athene hat ganz denſelben Charakter. War der Schematismus einmal angefangen: ſo mußte er ungeheuer weit gehen wegen der geheimnißvollen Gewalt der Zahlen und wegen der Fülle von Verhältniſſen, welche ſich aufthun. Daher die einzelnen Anwendungen zum Theil ſehr einfach, zum Theil gekünſtelt, wie ἀναίφαιρεσις *) So daß man weder alles für gleichzeitig halten kann, noch alles aus einerlei Verfahren erklären. Man muß, ohne ſich um die Einzelheiten zu bekümmern, nur auf die Haupttendenz ſehen. Ariſtoteles Auslegung, Mathematik wäre ihr urſprüngliches Studium geweſen, ſie hätten darin mehr Aehnlichkeit mit den Dingen gefunden als in den Elementen und ſie daher für Princip gehalten. Dies klingt ſo zufällig, daß es nicht zu verſtehen iſt. Dann ſie hätten alle Dinge aus Zahlen und zwar den mathematiſchen (im Gegenſaz der platoniſchen Ideen) beſtehen laſſen, aber dieſe Zahlen wären nicht monadiſch geweſen, ſondern hätten eine Größe gehabt. Will man nun deshalb die Zahlen als etwas qualitatives anſehen ſo ſieht man theils nicht, wie er anderwärts ſagen kann, die Zahlen und die Verhältniſſe der Zahlen wären Principien geweſen, theils nicht, wie ſie in dieſer Bedeutung mehr mathematiſche Zahlen ſein konnten als die platoniſchen Ideen. Die Erklärung iſt daher für ſich unverſtändlich. Nach der ſpätern Auslegung des Moderatus waren die Zahlen gar nicht Beſtandtheile, ſondern nur ſchematiſche Zeichen und zwar für die allgemeinſten Verhält

*) Plut. de Is. et Os. 42.

…ſe, Einheit für das gleichartige, Zweiheit für das einen Ge…ſez in ſich tragende, Dreiheit für das vollendete. Allein wei… möchte man nun auch mit dieſer Erklärung nicht kommen …nd alſo die Sache gar nicht erſchöpfen. Die Deduction des …xtus iſt zu dialektiſch und geht durch einen offenbar nicht vor…latoniſchen Punkt, nämlich die Zuſammenſezung der Elemente …us Figuren. — Ariſtoteles und noch mehr Simplicius ſagen, …ie Zahlen ſeien nicht nur der phyſiſchen, ſondern aller Dinge …rincipien; da ſie nun zum phyſiſchen am wenigſten paſſen und …ier am meiſten gekünſtelt wird: ſo mögen wol die andern, …ämlich ethiſchen, das urſprüngliche geweſen ſein. Das allge…einſte iſt der Gegenſaz zwiſchen gerade und ungerade, beides …uch als Princip der Zahlen (hier alſo offenbar Formen) und …er Einheit ſelbſt (aber nicht ſo daß ſie gerade und ungerade …ahl zugleich wäre). Die geraden Zahlen ſind Producte aus …er Idee der Zweiheit (unbeſtimmte Zwei) in die natürliche Zah…enreihe. Die Zweiheit iſt das unbeſtimmte, den Gegenſaz in …ich tragende. Die natürliche Zahlenreihe das an ſich ſelbſt ſich …nbewegende beſtimmende Princip. Die ungeraden Zahlen ſind …ur Producte der Zwei durch die Addition noch beſonders mit …er Eins verbunden. Dieſe Verbindung hielten ſie für vollkom…en, weil ſie nicht zu theilen iſt, jene für unvollkommen, weil …e das Princip unendlicher Theilung enthält. Wenn Simpli…ius ſagt, die Eins wäre einmal Princip aller Dinge, und dann …ieder mit der ihr entgegengeſezten Zwei zuſammen Princip in …iner andern Hinſicht: ſo iſt jenes vielleicht die volle Eins, die …inheit der Welt, die göttliche, nämlich die vortrefflichſte Einheit …es entſtandenen und gebildeten. Mit der Zwei zuſammen aber …rincip des einzelnen. Alles ethiſche Handeln hat die Form, …as unbeſtimmtes zu beſtimmen; alle Tugenden und alle ethiſchen …erhältniſſe wahrſcheinlich durch einzelne Zahlen ausgedrükkt. …ie weit das Princip der größern Vollkommenheit der ungera…en Zahlen hiebei durchgeführt worden, iſt unſicher. Gewiß aber

iſt nicht alles durch Addition gezwungen worden, wie unter andern ſchon der Werth der quadratiſchen Zahl ausweiſet, und die offenbare Verbindung der Zahlenlehre mit der Theorie der Harmonie. Zum Schematismus iſt aber urſprünglich gewiß nur die erſte Dekade gebraucht worden, wie Ariſtoteles ſelbſt zu verſtehen giebt. Der ganze Charakter des pythagoreiſchen Lebens war Beſonnenheit, und nur das friedliche Princip konnte ſich einen ſolchen Schematismus wählen, und nur in dieſem Sinne konnte er auch auf das phyſiſche gehen, da ſie die Welt ebenfalls unter der ethiſchen Idee als das gebildete anſahen.

Die Anwendung der Zahlen iſt alſo eine zwiefache. Einmal die der allgemeinen Verhältniſſe, hauptſächlich auf den Gegenſaz von gerade und ungerade gebaut. Dieſe die wichtigſte weil ſie auf einer allgemeinen Anſchauung beruht, und gewiß auch die älteſte wegen des einfachen Princips. Dann die, welche ſich auf die beſondern Verhältniſſe und Eigenſchaften einzelner Zahlen gründet. Dieſe nur Nebenſache und ſchwer zuſammen zu bringen, weil die Anordnung leicht complicirt wird. Auch gewiß, was über den einfachen Cyklus der Dekas hinausgeht, ſpäter. Ebenſo nun auch im Gebiete der Phyſik. Hauptſache und gewiß älteſtes Gott als beſtimmendes Princip Monas, Materie als beſtimmbares ἀόριστος δυάς *), die Dinge in der Welt als Product beider eine fortlaufende Reihe von Zahlen. Zugleich aber auch ein κόσμος, eine Totalität des geordneten gebildeten beſtimmten, in wiefern die Zahlenreihe theils repräſentirt wird durch den dekadiſchen Cyklus theils aufgenommen unter das Geſez der Harmonien. (Jener Dualismus iſt aber der Sache nach nicht urſprünglich, ſondern er hängt ab von der Trennung der Gottheit im höchſten Sinn als urſprünglicher Einheit ohne Ge-

*) Spätere Anmerkung Schleiermacher's. Der Ausdruk ſelbſt ἀόριστος δυάς iſt wol erſt platoniſch; die Pythagoreer ſagten ἓν und ἄπειρον die Sache iſt dieſelbe.

ſaz von der Welt als Totalität. Wenn man dieſe beiden als Eins denkt: ſo fällt auch die Trennung des beſtimmenden Princips vom beſtimmbaren weg.) Daher nun die Welt beſtehend aus zehn beweglichen Sphären, wozu ſie die Antichthon als zehnte erdacht haben ſollen, deren Bedeutung ſchwerlich aufzufinden iſt. Dieſe drehen ſich um das Feuer im Mittelpunkt, welches nicht die Sonne iſt, weil ſonſt die zehn Sphären nicht herauskommen, indem das Centralfeuer ſelbſt mit den übrigen nicht kommirt werden kann. Die Gottheit in dem höchſten Sinne iſt über dieſes Feuer auch nicht, denn es herrſcht nur über die Welt gemeinſchaftlich mit dem außer ihr befindlichen unendlichen, leeren. Dies iſt nichts anders, als der Ausdrukk der Reduction des ſtätigen auf das getrennte, des univerſellen auf das individuelle. Es iſt außer der Welt, in wiefern dieſe ein ganzes geſtaltetes gebildetes, alſo beſtimmtes und begrenztes iſt. Es iſt in der Welt, in wiefern das einzelne in ihr ein eben ſolches iſt und alſo nur durch dieſes Princip von dem andern kann getrennt gehalten werden. (Sobald man aber die Welt als durchaus Eins mit der Gottheit anſieht, alſo als unendliches und auf die Identität zurükkgeführt, hat jenes Princip keine Realität mehr.) Es iſt alſo eine wahre Duplicität als äußeres und inneres und das Zugleichſein dieſer Gegenſäze in ihm wird dargeſtellt durch den Prozeß des Einathmens (das Leben iſt zugleich das Werden des beſondern). Dahingegen das Feuer ſchon ein zwiefaches iſt durch ſeinen Ort, inneres als Mittelpunkt, äußeres als außerweltliches. Der Charakter der zehn Sphären nach dem Charakter der Zahlen ſcheint alt zu ſein, iſt aber nicht mehr rein herauszubringen. Wie nun Meteorologie und Phyſiologie den herrſchenden phyſiſchen Charakter verrathen: ſo Gymnaſtik und himmliſche Muſik den ethiſchen. Freilich iſt die Muſik nur eine beſondere Form des ethiſchen. Allein eben weil ſie nur im univerſellen einbildet auf die einfachſte organiſche Weiſe: ſo iſt ſie auch natürlich die erſte Form des Anfangs.

Daſſelbe giebt ſich in der Lehre von der Seele zu erkennen Die Anwendung des Zahlenſchematismus auf dieſe iſt verloren gegangen, wenigſtens unſicher. Ihre Grundanſchauung di Selbſtbewegung (die ſie aber nicht auch in dem ſchon erſtarrten wie Anaxagoras, aufzufaſſen wußten); daher gewiß die Geſtirn beſeelt und Götter ächt pythagoreiſch. Auf der andern Seite al Minimum die Sonnenſtäubchen wegen des Scheines von Will kühr; ἀριθμὸς αὐτοκίνητος aber iſt wol eine aus zwei ver ſchiedenen ſpäter zuſammengeſezte Erklärung. Eine andere mi jener zu combinirende Anſchauung iſt die der Harmonie, un man ſagte vielleicht ſicherer ſelbſtbewegende d. h. ſich lebendi reproducirende Harmonie; bei den Göttern dieſe durch den Ton bei den Menſchen durch die Tugend, die doriſche σωφροσύνη Noch mehrerer Ausbildung fähig als ſie erhalten zu habe ſcheint, gewiß aber haben nie Pythagoreer die Harmonie de Seele als Reſultat der Materie angeſehen. — Von der Seel hatten ſie ferner gewiß aufgefaßt die allgemeine Seite, daß Seel überall daſſelbige iſt. Daher auch beſtimmte Verhältniſſe nich nur zu den Göttern, ſondern auch zu den Thieren, ariſtokratiſc geordnet, ſo daß auch hier das ethiſche Princip überwiegt. Auc die beſondere, nach ſpätern Zeugniſſen, die Eintheilung in νοῦς φρένες, θυμός, die mittlere Function die ausſchließlich menſch liche. Bei ſpäterm Urſprung würde wol νοῦς das höchſte g weſen ſein und das ganze mehr platoniſirt als poetiſirt habe Ariſtoteles Zeugniß, daß Platon zuerſt in λογικόν und ἄλογο getheilt habe, ſchließt nicht jede frühere Eintheilung überhaup aus. Die Seelenwanderung buchſtäblich verſtanden iſt aber g gen dieſes Auffaſſen des beſondern. Allein ſie iſt nicht buchſtäb lich zu verſtehen. Das älteſte Zeugniß des Ariſtoteles geht en weder auf platoniſche Mythen oder auf pythagoreiſche Darſte lungen für die Akusmatiker, welche alſo nicht als wiſſenſchaf lich anzuſehen ſind; wären ſie wiſſenſchaftlich geweſen: ſo müß mehr in den Büchern de anima vorkommen. Sie iſt alſo g

niß nur ethiſche Allegorie von der Annäherung an das thieriſche, wo die höhere Function verloren gegangen iſt.

Von der Dialektik ſchreiben ſpätere Zeugniſſe auch dem Pythagoras Erfindung und Vollendung zu. Ariſtoteles nur ärmliche Anfänge bei dem, was ſich durch Zahlen erklären ließe. Die drei Claſſen der Begriffe ſind offenbar platoniſch, und was hierauf gebaut wird, gewiß nicht ächt pythagoreiſch. Wol aber die Gegenſäze. Wie ſie Ariſtoteles dem Alkmaion zuſchreibt, ſind ſie offenbar ethiſcher Tendenz; die zehn, die Ariſtoteles anführt, ſind zuſammengerafft, unvollſtändig, aber offenbar mit dem Zahlenſchematismus zuſammenhangend, *πέρας* und *ἄπειρον*, *ἓν* und *εἶδος* allgemein, *περιττόν* und *ἄρτιον*, *τετράγωνον* und *ἑτερόμηκες* die arithmetiſchen Hauptunterſchiede, *δεξιόν* und *ἀριστερόν*, *εὐθύ* und *καμπύλον* die geometriſchen und räumlichen, *ἠρεμοῦν* und *κινούμενον*, *φῶς* und *σκότος* die phyſiſchen, Leben und Tod bezeichnenden, *ἄῤῥεν* und *θῆλυ*, *ἀγαθόν* und *κακόν* die ethiſchen, die wieder auf die erſten zurükklaufen.

So viel bis jezt klar. Von hiſtoriſchen Fortſchritten nur ein allgemeines Princip. Die Kritik hat noch viel zu leiſten vorzüglich durch Benuzung der negativen Zeugniſſe. Das biographiſche fabelhaft aus Wunderſucht und Antichriſtenthum. Von Schriften die Titel bei Laertios gewiß unächt, wie der abgeſchriebene Anfang. Das carmen morum ſpäter, und was ihm analog früheres geweſen iſt, war Gnomik für die Akusmatiker. Der *ἱερὸς λόγος* gewiß auch unächt.

Den erſten Verfall werden wir nicht beſonders aufnehmen, weil ſich keine beſtimmten Figuren darin auszeichnen. Er offenbart ſich als Superſtition, erſtorbene Ethik auf der einen Seite, und als abgeriſſene wiſſenſchaftloſe Fortſezung der Mathematik. Zeugniß des Platon hierüber, und der attiſchen Komiker über die Superſtition. Sie kommen uns alſo erſt wieder nach der alexandriniſchen Periode.

Eleatiſche Philoſophie.

Repräſentirt die nach der Einheit gekehrte Seite. Dieſe zeigt ſich dialektiſch vorzüglich, weil die Sprache die urſprüngliche Einheit nicht poſitiv beſchreiben kann. Dialektik Beſtreben, das Princip der Verbindung zu faſſen oder auch das Viele aus dem Einen entſtehen zu machen. Ihrem Weſen nach muß dieſe Seite eigentlich theologiſch ſein, weil die Idee der Einheit eben die Gottheit iſt. So muß man auch nach Ariſtoteles Idee die Eleatiker anſehen. Denn bei ſeiner Trichotomie der theoretiſchen Philoſophie in Mathematik, Phyſik und Theologie hält er ſie nicht für Phyſiker, und mathematiſch ſind ſie durchaus nicht. In wiefern ſie als Theologen pantheiſtiſch ſind und ob mehr als jede Philoſophie es ſein muß, läßt ſich a priori und im allgemeinen nicht ausmachen. Wenn aber die Dialektik überhaupt anfängt mit Polemik gegen die Totalität, in wiefern ſie das wahre Sein als ſolche ſein will: ſo gewiß noch urſprüngliche und an das mythiſche ſich anſchließend mit Polemik gegen die Religion, in ſofern ſie zur Einheit nicht durchkommt, ſondern wieder unter die Potenz der Vielheit zurükkfällt, wie es natürlich iſt, wo dieſe recht herrſcht. Und eben ein ſolcher Anfangspunkt iſt

Xenophanes von Kolophon. Faſt gleichzeitig mit Anarimenes und Pythagoras; mit 25 Jahr nach Groß-Griechenland; dort und in Sikelien ioniſch gedichtet. Die Fragmente ganz im Charakter der Polemik gegen Polytheismus. Gegen Entſtehen der Götter, weil entſtandenes auch vergänglich iſt. Daher ihm dies Diogenes als allgemeinen Saz zuſchreibt. Gegen Vielheit. Ein größter; dann auch wegen des Begriffs des Herrſchens. Gegen Anthropomorphismus. Auch wol Nicht trennen wollen der Gottheit von der Welt, das ἓν καὶ πᾶν = Gottheit nach Theophraſtos. Die Einheit poſitiv zu verkündigen, wo

natürlich urſprünglich und dem mythologiſchen näher, als dialektiſch darauf zurükkzuweiſen. Es kann aber vielleicht niemals, (denn es iſt die noch nicht erreichte Aufgabe) anfänglich aber gewiß nicht anders geſchehen als durch eine Analogie, die wieder in das Gebiet der Vielheit fällt. Hier entſteht nun ein Gegenſaz der Darſtellung, mehr aus dem idealen, oder mehr aus dem realen. Xenophanes hält ſich an das erſte. Die Gottheit iſt ihm denkendes und herrſcht eben durch das Denken. Die Sinne waren ihm aber die urſprüngliche Form des Erkennens auf die er alles zurükkführte. Er ſchrieb ſie alſo der Gottheit zu, aber mit aufgehobener Beſchränkung; ſie ſah und hörte πάντῃ oder καθόλου. Wodurch denn die poſitiv ſein ſollende Beſchreibung wieder nur eine negative wird. Weiter konnte der philoſophiſche Inſtinct damals nicht langen. Er ſcheint aber doch auch einen Ausdrukk für das materielle Sein gehabt zu haben, nämlich die Kugelgeſtalt. Doch iſt dies vielleicht nur dem Parmenides nachgethan. Noch ein Element bei Xenophanes das Streben nach dem Wiſſen um das Wiſſen, weil ohne dieſes das Wiſſen ſich nicht vom Nichtwiſſen unterſcheiden läßt. Auch dies ſezte er mit Recht in die Gottheit, nur daß er es mit Unrecht den Menſchen abſprach. Hier kam er nicht ſo weit zur Einheit der Identität und Totalität als an jener Seite.

Denſelben polemiſchen Charakter trug auch die Elegie. Vorzug des Wiſſens vor der Gymnaſtik u. ſ. w., und die Nachricht, daß er auch Jamben geſchrieben gegen Homeros u. ſ. w., ſtimmt wol damit zuſammen.

Je mehr man von den Fragmenten zu Zeugniſſen herabſteigt, deſto reichhaltiger, aber auch unſicherer. Erhobenſein Gottes über die Gegenſäze ſehr dialektiſch mit ſpätern Formen bei Simplicius. Nach Ariſtoteles gar nicht berührt, nach Theophrast unbeſtimmt, (und überall nicht phyſiſche); wahrſcheinlich auch nur, daß keins von beiden herauskommt. Simplicius daher gewiß nur aus dem Buche de Xenophane, Zenone et Gorgia,

worin wahrſcheinlich nichts ordentlich xenophaniſches vorkommt, ſondern nur zenoniſche Behauptungen unter xenophaniſchen Ausdrükken. Auch müßte ſich Xenophanes wunderlich ausgenommen haben zwiſchen den ſpätern Meliſſos und Gorgias. Gewiß iſt es nur zuſammengeſtoppelt, aber es kann leicht den Simplicius verführt haben, deſſen Gründe gegen die Entſtehung des ſeienden u. ſ. w. ziemlich mit dem Buch übereinſtimmen. Nicht Ein Bruchſtükk eines Hexameters kömmt darin vor.

Ariſtoteles erwähnt ſonſt ſo wenig des Xenophanes als vollendeten Dialektikers, wie Platon. Man muß daher den folgenden ihre Verdienſte nicht nehmen.

Phyſikaliſche Verſuche faſt alle nur aus ſpätern Nachrichten. Erde als Bild des Univerſums auf ſich ſelbſt ruhend, Meer erdartiger Körper. Geſtirne nur meteorologiſche Erſcheinungen, wie Herakleitos. Daher Sonnenfinſterniß auf einen ganzen Monat. Erkennt die Waſſerbedekkung der Erde aus den Verſteinerungen. Phyſiologie wahrſcheinlich gar nicht bearbeitet.

Parmenides, Haupt der eleatiſchen Schule. Außer die allgemeinen Achtung wenig vom Leben zu ſagen. Schwierige Zeitrechnung. Platon konnte die Angabe erdichten, um auf den parmenideiſchen Urſprung ſeiner Lehre hinzuweiſen. Von dem hoch geachteten Werk aber noch ziemlich viel Fragmente, denen aber doch, um das Syſtem aufzufaſſen, noch Zeugniſſe zu Hülfe kommen müſſen.

Viele meinen, er habe vom Xenophanes nur die Worte behalten, aber ganz andern Sinn untergelegt. Allein er hat gewiß dieſelbe Idee nur ausgebildet und weiter verfolgt. Zuerſt ſezt er ebenfalls die Totalität des realen Seins einer Einheit des Seins gleich. Aber weniger gegen die Vielheit der Götter richtet ſich ſeine Polemik als gegen das Fürſichſezen der Vielheit der Dinge. Und in dialektiſcher Form. Er geht aus zuerſt von der reinen Identität im urſprünglichen Gegenſaz. Alles Sein iſt, und alles Nichtſein iſt nicht. Hier erkennt jeder die Anſchauung i

nen Idee des Seins. In jenem liegt die gänzliche Totalität des Seins, wo es iſt, und in dieſem die Aufhebung aller Realität der Negation. Das Nichtſein iſt etwas, wozu man auf keine Weiſe kommen kann, weil es ſonſt doch irgend wie wäre. Von der Negation aber hängt ab die Vielheit; denn die Vielheit beruht auf Differenz, dieſe auf Gegenſaz, Gegenſaz auf Verneinung deſſen, was das Eine iſt in dem andern. Hieraus ſcheint alſo gänzliches Leugnen der Erfahrungswelt zu folgen. Sagen, Parmenides habe dieſe Folgerung vielleicht nicht ſelbſt gemacht, und ſo könne man ſie ihm auch nicht zurechnen, iſt eine ſchlechte Hülfe, weil man ihn dann der Inconſequenz und unrichtigen Sehens beſchuldiget. Das wahre aber iſt, daß dies alles nur von dem abſoluten Sein gilt, alſo auch die Vielheit nicht eine Vielheit des abſoluten Seins iſt. Auch unmittelbar durch das Sein des Seins beweiſet er die Einheit. Zuerſt gegen die zeitliche Vielheit, die ſich offenbart in der Form des Werdens, denn es kann nicht aus dem Nichtſein werden, denn dies iſt nichts und iſt auch nicht denkbar; auch nicht wachſen, denn es kann nichts aus dem Nichtſeienden geworden ſein, was es an ſich nehmen könnte (die Differenz von Werden und Wachſen bedeutet nicht viel). Dann gegen die räumliche Vielheit. Dieſe wäre nur durch Zertrennung. Dann müßte aber etwas ſein, was das ſeiende vom ſeienden trennte; dergleichen kann es aber nicht geben, weder beſſeres noch ſchlechteres. (Ein anderer Beweis, daß nämlich die differenten Dinge weder durch das Sein noch durch das Nichtſein differiren können, bei Porphyrios, hat offenbar zenoniſchen Charakter, wie Porphyrios auch ſonſt manches zenoniſche dem Parmenides zugeſchrieben hat.) Daher iſt das ſeiende nur Eins; *μουνογενές* ſcheint zugleich auf die Einartigkeit zu gehen und alſo nun doch deutlich zu zeigen, daß der eigentliche Gegenſtand die Idee des Seins iſt. So war nun Eins und Sein ganz entſprechend, ſo daß alles Sein Eins iſt als ſolches und nicht Vieles, und auch das wahre Eins als ſol-

ches das ſeiende iſt, außerhalb des ſeienden aber nichts zu ſtehen kommt, als eine unbeſtimmte immer wieder in ſich ſelbſt zerfallende Vielheit. Das leztere jedoch hat Zenon noch mehr ausgebildet als Parmenides.

Die Einheit des Seins aber war keineswegs eine leere, und alſo das Sein nur ein abſtracter Begriff, ſondern eine volle. Das ſeiende iſt unbedürftig, vollendet, eben ſo ſehr ein ganzes als Eins, alſo nothwendig eine Vielheit als Totalität ſezend, ἓν τὸ πᾶν, eben wie Xenophanes.

Mit dieſem ſtimmte er auch noch überein und vervollkommnete ihn in der Art, das Erkennen zu dem Sein zu ſezen. Xenophanes ſuchte hier auch Einheit zu der Vielheit, welche Gegenſäze in ſich faßt; aber wir konnten nur vermuthen, dieſe würde ihm dieſelbe werden mit der Einheit des realen Seins. Bei Parmenides wird nun dies ganz deutlich. Er poſtulirt das Erkennen als ein Sein und alſo als mit dem Einen Sein nothwendig verbunden. Man findet es nicht außerhalb des ſeienden und das Object des Erkennens ſelbſt iſt das nämliche. Umgekehrt könnte man geſagt haben, das Erkennen iſt vielfältig und ſich entgegengeſezt, alſo nicht ſeiend. Man ſieht daraus, daß Parmenides dieſen Einwurf nicht geſehen, wie mächtig bei ihm das Bewußtſein war von Einerleiheit des Seins und Erkennens. Wegen derſelben wird auch Parmenides durchaus denen beigezählt, denen nichts ganz vernunftlos iſt. — Von hieraus geht nun der ſchon bei Xenophanes bemerkte zwiefache Weg zu poſitiver Bezeichnung der Einheit. Xenophanes that es beſtimmter durch das Erkennen, das allgemeine Sehen, Hören u. ſ. w. Parmenides beſtimmter durch das reale Sein, die Kugelgeſtalt theils von der allgemeinen Anſchauung aufgefordert, theils wo er das verfehlte in jenem einſah — wiewol man leicht die Kugelgeſtalt nur als Bild der Vollendung anſehen könnte, wenn es nöthig wäre. Das reine Erkennen muß nun auch Eins ſein und die Vielheit ihm nicht als Erkennen zukommen, welche Vi-

ſtit er aber eben ſo wenig leugnen kann als die Vielheit der Dinge. Sehr natürlich alſo bei Parmenides die Anſicht Wie das reine Erkennen zum reinen Daſein: ſo die Vielfältigkeit der Vorſtellung zur Vielheit der Dinge. In beiden der Exponent abſolute Harmonie. Daher der Weg der Forſchung ganz gebahnt, das Eine wird reine Speculation, das Andere reine Beobtung. So iſt auch das ganze parmenideiſche Werk conſtruirt, wie wir aus dem zum Glükk erhaltenen Bindungspunkt ſehen, eines Nebeneinanderſtellen ohne Ableitung. Wo die Darſtellung der Idee des Seins aufhört, da zerfällt das Erkennen in die Vielheit des ſeienden. Dieſe Mäßigung iſt große Weisheit, denn ſobald man erſt ein beſtimmtes Verhältniß ſezt, verunreinigt man ſich beide Ideen. Daher, die nach dieſem Verhältniß der Einheit zur Totalität bei Parmenides fragten, immer falſch antworten mußten, Nicht etwa nur die Idee der Materie, denn Erkennen und Sein iſt Eins, noch ein bloß erkennender außerweltlicher Gott; denn, ſagt Ariſtoteles, ſie wußten nicht, daß auch etwas wäre außer der Natur; und ſo paßt auch ſeine Beſchreibung durch *συνεχές* gar nicht dazu, was gar keinen Sinn hätte vom außerweltlichen Gott gebraucht.

Wie nun in der Vielheit der Dinge das einzelne nicht das wahre Sein iſt: ſo auch in der Vielheit der Vorſtellungen das einzelne nicht das wahre Erkennen. Daher zum Theil nennt er den zweiten Theil Meinungen und trüglich, zum Theil auch wol, weil er fühlte, zur Beobachtung noch nicht genugſam ausgerüſtet zu ſein. In allem weſentlichen aber iſt die Fülle, wie er ſie beſchreibt, das genaue Bild der Einheit, ſo daß eine vollkommne Harmonie herrſcht zwiſchen ſeiner Speculation und ſeiner Forſchung. Er geht aus von einem urſprünglichen Gegenſatz, Warm und kalt, oder Feuer und Erde, oder Licht und Finſterniß. Da nun die Totalität nicht das reine Sein iſt: ſo iſt ſie alſo etwas nicht; alſo iſt Negation in ihr, und ſie hat einen negativen Factor. Darum ſind ihm Feuer und Erde nicht zwei

real entgegengeſezte Poſitionen, ſondern eines das poſitive und eines das negative. Und zwar Feuer poſitiv, weil Materie von Leben unzertrennlich gedacht wird, und die Erde, das ſtarre, als das todte erſcheint. Doch iſt keines rein poſitiv oder negativ; ſondern in die Erde geht über die Kraft des Feuers und das Feuer ſelbſt iſt ein ἄπειρον. Das All iſt aber kugelförmig, wie das Eins, und in ihm bildet Feuer die äußerſte, größte, Erde die innerſte, kleinſte Sphäre. Gemiſcht zwiſchen beiden. Wie er in dieſe die Weltkörper eingeordnet, ſteht nur zweifelhaft in ſpätern Zeugniſſen. Der Mittelpunkt aber der gemiſchten iſt das Centrum des endlichen Seins, in ihm daher die alles regierende Göttin Δίκη, Ἀνάγκη, welche den Eros erzeugt, die Sehnſucht nach Vereinigung der Gegenſäze als geiſtiges Princip im Mittelpunkt des endlichen Seins; alſo auch hier eine Identität des Seins und Erkennens. In dieſer Identität nun iſt das endliche Erkennen auch ein zuſammengeſeztes aus den beiden Factoren; je mehr in der Seele Wärme, deſto mehr Richtung auf das Erkennen ſelbſt des poſitiven; je mehr Kälte, deſto mehr heruntergezogen zum negativen. Aber auch dies gewiß nicht ſtreng getrennt, ſondern ganz conſequent für ihn, zu ſagen, Kein wirkliches Erkennen ohne Wahrnehmen, kein wirkliches Wahrnehmen ohne Erkennen. Wie man auch daraus ſieht, daß er ſelbſt dem todten noch ein Wahrnehmen des negativen, der Stille Ruhe u. ſ. w. zuſchreibt. — Dies die Hauptzüge; einzelne aſtronomiſche z. B. Entdekkung der Identität des Morgen- und Abendſterns u. ſ. w. ſehr fragmentariſch.

Meliſſos. Zeitrechnung ungewiß. Aus ſeinem Seecommando nichts zu ſchließen. Einige wollen ihn nicht als Parmenides Schüler anſehen. Entgegengeſezt als Proſaiker. Plato und Ariſtoteles ſezen ihn dem Parmenides nicht gleich. Er ſez auch Einheit des ſeienden, Ewigkeit und Unendlichkeit. Ewigkeit, weil das Werden nur aus dem nichtſeienden ein wahres Werden iſt, das nichtſeiende aber iſt nicht. Unendlichkeit aus de

Ewigkeit. (Hier kommt offenbar ἄπειρον zweimal in verſchiedener Bedeutung vor, einmal von der Zeit und einmal vom Raum). Einheit aus der Unendlichkeit; denn zwei müſſen einander begrenzen. Dann aus der Einheit das ἀκίνητον, auch als ἀπαθές verſtanden. Alles dies aber iſt offenbar nur dem abſoluten Sein zuzuſchreiben, wenn dem Simplicius zu trauen iſt, daß auch er von der zwiefachen Vorausſezung ausgegangen. Wiewol er anderwärts ſagt, er habe in einem ſtärkern Sinn als Parmenides die γένεσις geleugnet *), welches verſtanden werden müßte, daß er in der Erſcheinungswelt auch keine ἀλλοίωσις angenommen. Jedes Verwandeln erklärt er für Schein, weil, wenn das veränderliche ſeiendes wäre, es auch Eins und unveränderlich ſein müßte, wie das ſeiende ſelbſt. Der ariſtoteliſche Gegenſaz, Parmenides habe das ἕν mehr κατὰ λόγον, Meliſſos καθ' ὕλην genommen, iſt kaum anders zu verſtehen, als daß Parmenides mehr aus der Erklärung argumentirt, Meliſſos aber mehr aus factiſchen Vorausſezungen, die er dann vernichtete. Doch können wir ſchwerlich mehr ganz darüber urtheilen. Nur daß ſein ἕν etwa die Materie ſelbſt ſei, iſt ganz unmöglich, weil er ſeinem Einen einen die körperliche Kraft abſpricht. Der andere Gegenſaz zwiſchen beiden, πεπερασμένον τὸ ἕν und ἄπειρον, könnte vielleicht Mißverſtand des Ariſtoteles ſein, wenn es nicht wunderbar wäre, daß der Schüler, wenn anders Meliſſos Schüler des Parmenides war, daſſelbe Wort in einer andern Bedeutung hätte genommen haben, wie der Lehrer. — Von ſeinem empiriſchen Syſtem nichts übrig geblieben. Vielleicht hier noch weniger Abweichung vom Parmenides.

Zenon von Elea, Schüler des Parmenides nach allgemeinem Zeugniß; ſoll beſtändigen Aufenthalt in Athen — trotz Perikles Gunſt, den Plutarchos als ſeinen Schüler angiebt — geſcheut haben und bei einer Verſchwörung gegen einen Tyran-

*) In Arist. de coelo III, 1. fol. 138.

nen geſtorben ſein. Zu unſicher, um viel für ſeinen Charakter daraus zu ſchließen. Ungleiche Urtheile über ihn von Alters her. Platons Palamedes. Nur durch kritiſche Vergleichung kann man zu eigner Meinung kommen.

Platon erzählt im Parmenides von ſeiner Schrift, was gewiß im ganzen reines Factum iſt. Um Parmenides zu vertheidigen, wollte er die Widerſprüche in der Vielheit aufdekken. Sokrates findet ſie vortrefflich und es wird auf dieſe Veranlaſſung vielleicht etwas ähnliches aus einem andern Geſichtspunkt ausgeführt. Reines Factum iſt gewiß ſowol die Schrift als die Anweſenheit in Athen. Er bewies entgegengeſezte Prädicate des Vielen, von denen aber nur einige der Sache auf den Grund gehen, wie πεπερασμένα und ἄπειρα, andre nur auf der Oberfläche ſpielen, wie ähnlich und unähnlich, groß und klein. Doch ſcheint dies nur der eine λόγος geweſen zu ſein, deren es noch drei gab. Wenn auch bei der Ausführung Zenon nicht tief genug ging, ſondern ſich in einer dialektiſchen Virtuoſität gefiel aus welcher Schlinge ſich auch wol der gemeine Verſtand allein heraushelfen konnte: ſo war doch die Abſicht ſehr löblich, nämlich zu zeigen, daß bei der bloßen Vielheit alles auf Gegenſa und Relation hinauslaufe, und dieſe ohne Einheit und Absolutes nicht zu verſtehen iſt. Auf keinen Fall aber ſcheint dieſe erſte indirecte Darſtellung ſchon den Charakter der platoniſche gehabt zu haben, beſtimmt auf den rechten Vereinigungspunkt hinzuweiſen. — Viele dagegen wollen ihm ſogar Schuld geben, er habe auch die Realität des Eins geleugnet. Buhle aus den Beweiſen des Gorgias. Aber früher Alexandros von Aphrodiſia wahrſcheinlich geſtüzt auf Ariſtoteles. Allein Ariſtoteles führt hier *) nur den Grundſaz des Zenon an, den auch Eudemos wiederholt **). Somit leugnete er freilich die Einheit, al

*) Met. II, 4.

**) Spätere Anm. Schl's. Offenbar alles gegen ſolche, welche das Ei in den αἰσθητοῖς aufzeigen wollen. Eudemos b. Simpl. phys. fol. 30

welcher die Vielheit ſoll zuſammengeſezt ſein, aber keineswegeſ die eleatiſche. Dies hat mit in die Widerlegung der Vielheit gehört, vielleicht ein anderer λόγος, daß ſie nicht könne aus Einheit zuſammengeſezt ſein, alſo auch keine Vielheit. Hier alſo nichts ſophiſtiſches. Wie aber mit den berühmten Argumenten gegen die Bewegung? Dichotomie und Achilleus beruhen auf dem Spiel zwiſchen dem unendlich kleinen und dem endlichen; der Pfeil auf dem zwiſchen dem continuum und discretum; das vierte unvollſtändig beſchrieben, und ſo wie man es gewöhnlich ergänzt, ganz ſchlecht. Auch dies könnte mit in dem uns bekannten Werke geſtanden haben als eine Seite, nämlich Behaupten der Ruhe wegen Unmöglichkeit der Bewegung, wozu aber freilich noch eine andre gehört hätte, nämlich Behaupten der Bewegung aus Unmöglichkeit der Ruhe, wovon ſich keine Spur findet; alſo kann auch dies vielleicht anders geweſen ſein. Mehrere Schriften werden überhaupt von ſpäteren genannt, aber Platon und Simplicius ſcheinen nur die eine gekannt zu haben. Auch iſt nirgend von einem eigenthümlich philoſophiſchen Syſtem des Zenon oder von einer Kosmogonie die Rede. Er ſcheint alſo wirklich nichts eignes poſitives in der eleatiſchen Philoſophie vorgetragen zu haben. Dies mit der großen Stärke der Darſtellung verbunden zeigt ſchon Abnahme des philoſophiſchen Talents. Allein zu den Sophiſten ſelbſt darf man ihn nicht zählen. Eben ſo wenig aber war er, was Ariſtoteles ſoll geſagt haben, Erfinder der Dialektik, weder als Methode, denn da hatte er Meliſſos ſchon vor ſich, noch als Disciplin, denn dazu hatte er noch nicht dialektiſche Werke genug vor ſich und Platon war offenbar der erſte. In ſophiſtiſcher Bedeutung hat Ariſtoteles gewiß Dialektik nicht genommen. Man kann alſo ſagen, daß er bei philoſophiſcher Geſinnung zwar, aber von Seiten des Talents bei großem Uebergewicht des äußern über das innere den Punkt der Abnahme bezeichnet, der ſich auch durch Auflöſung des mythiſchen zu erkennen giebt.

Dieſer bildet alſo mit Recht den Uebergang zur Periode des Verfalls.

Sophiſtiſche Periode.

Nach Zenon keine Productivität mehr in der eleatiſchen Schule. Er hatte eine Polemik gegen die Vielheit erfunden, welche leicht konnte ſyſtematiſirt und zur Vollendung gebracht werden. Sie konnte verſtanden und gebraucht werden ohne die Grundanſchauung der Einheit im Streit des Verſtandes gegen die Sinnlichkeit. Bei ausgehendem philoſophiſchen Geiſte traten dann an die Stelle des klaren Bewußtſeins von der Geltung der Gegenſäze gewiſſe traditionelle Grundformeln, und ſo kann ſich der Schatten ſo lange erhalten, als jemand Intereſſe an dem Spiele findet. Nur freilich kann eine Theorie, welche ſo entſteht, keinen Kanon für das Philoſophiren abgeben.

Die ioniſche Schule hat es angelegt auf ſpeculative Weltbetrachtung, Darſtellung der Totalität, wobei die Einheit größtentheils mythiſch im Hintergrunde lag. Aber alles war Beziehung auf das Beſtreben, das einzelne durch ſie und in ihr zu begreifen und zur Totalität zu binden. Hieraus war nun eine Maſſe von phyſikaliſchen Kenntniſſen entſtanden, welche bei vorhandenen Mitteln der Ueberlieferung nicht gleich untergehen können, wenn auch der philoſophiſche Geiſt ſich verliert. Wenn ſchwindet dieſer: ſo gehen Einheit und Totalität aus einander, die wiſſenſchaftlichen Männer verlieren die mythiſche Tendenz und weil nur im Bewußtſein der Einheit der eigentliche bindende Mittelpunkt der Erkenntniſſe lag: ſo bleiben dieſe nur als Reſultate zurükk. Sie können dann nur Relationen des einzelnen zum einzelnen ausſprechen; anſtatt der Anſchauung und der ſpeculativen Betrachtung des Einen in Allem und des Allen in Jedem entſteht nun die Erklärung aus dem einzelnen in der Form von Urſach und Wirkung und traditionelle Vorſtellung

vom Naturprozeß als von verborgenen Kräften. So muß freilich der wiſſenſchaftliche Charakter immer mehr verloren gehen und ein untergeordnetes entſtehen.

Vor der näheren Betrachtung der Reſultate dieſer Periode könnte einer noch fragen, wie doch der philoſophiſche Geiſt konnte verloren gehen, und was doch nun dasjenige ſei, was dieſem Verfall wiederum ein poſitives Anſehen giebt. Das erſtere iſt nicht zu erklären, man kann es aber verſtehen. Wir fanden die alte Philoſophie einſeitig und ſich zerſpaltend und erkannten dieſe Trennung als Eins mit der Nationaltrennung. Alles einſeitige iſt vergänglich; es vergeht mit den Bedingungen der Einſeitigkeit und es pflegt ſich nicht anders zu potentiiren als durch einen Uebergang durch Null, eben wie die neue Cultur aus der alten entſtanden iſt. Helleniſcher Vereinigungspunkt war Athen, beſtimmt, auch die alte Philoſophie zu zerſtören und eine neue zu erzeugen. Je mehr Athen aufkam, deſto mehr traten Jonien und Dorien zurükk. Daher trifft auch der Verfall der Philoſophie zuſammen mit ihrem Transport nach Athen. Anaxagoras flieht vor der Zerſtörung von Jonien nach Athen. Dorier kommen und ſuchen Verbindung nach den Großthaten des perſiſchen Krieges.

Das zweite nun begreift ſich aus dem erſten, wenn man auf die Producte der Philoſophie geht. Die Eleaten, welche in der innern Einheit des erkennenden und combinirenden Vermögens den Spiegel der großen univerſellen Einheit ſuchen, haben es mit dem Denken zu thun, alſo auch mit dem Sprechen. Die Sprache wird für den ſpeculativen Standpunkt umgebildet oder darin auflösbar gemacht. Aber die Sprache iſt auch das Medium für das geſellige Leben; alle politiſchen Verhältniſſe wurden darin ausgeſprochen und behandelt. In Großgriechenland Kampf zwiſchen Tyrannen und Demokratie. Gewalt der Waffen und Gewalt der Rede gegen einander. Sprachgymnaſtik, rhetoriſche Schulen. Der Staatsmann wußte, daß er nur durch

die Gewalt des Scheins ſiegen konnte. Dieſe nun kann die dialektiſchen Erfindungen gebrauchen auch nach ausgeſtorbenem Geiſte und bildet ſo die Sophiſtik, δοξοσοφία. In Jonien weichliche Bildung, Luxus. Man kann nicht nur mit Maſſen von Kenntniſſen Staat machen, ſondern will ſie auch zur leichten Praxis des Lebens gebrauchen. Hier alſo Vielwiſſerei, Wiſſen um den Schein, σοφοδοξία. Dazu nun die niedere mechaniſche Anſicht vortrefflich. Rechnen kann jeder und mit Luſt und Unluſt will man auch rechnen, je geſinnungsloſer das Leben iſt, wie man bei politiſch unterdrükkten, die nicht Kraft haben ſich herzuſtellen, erwarten muß. Dieſe mechaniſche Anſicht will aber vollendet und ſelbſtgenugſam ſein, ſie proteſtirt gegen höhere Principien und Ideen, und wird Antiphiloſophie.

Hier haben wir zwei entgegengeſezte Zweige, überwiegend eleatiſch, überwiegend joniſch. Aber keine reine Abſtammung die vom Bedürfniß ausgehenden treffen überall ſo zuſammen. Dies findet ſich überall, aber irgendwo wird es Maximum; ſo giebt es auch einen Punkt, wo der Eklekticismus das überwiegende iſt.

Die eigentliche Sophiſterei wird am beſten dargeſtellt durch Gorgias, die Ausartung der herakleitiſchen univerſellen Kosmophyſik ganz in ſophiſtiſchem Geiſt und auch vorzüglich in rhetoriſchem Gebrauch durch Protagoras. Als Ausartung der individuellen empedokleiſchen und anaxagoriſchen Philoſophie muß man anſehen das für alle Materialiſten und Antiphiloſophen normale Atomenſyſtem des Leukippos und Demokritos.

Die Ordnung ſei die der vorigen Periode. Zuerſt alſo

Protagoras. Als Lehrer wird nur Demokritos genannt, was aber nicht richtig ſein kann. Platon und ſo auch Ariſtoteles und Sextus ſtellen ihn mit Herakleitos zuſammen. Von dieſem nahm er unſtreitig den doppelten Fluß der Dinge ſowol als der Erpfindung. Daraus der Kanon, daß der Menſch das Maaß aller Dinge ſei. Herakleitos aber hatte hinter dem fließenden die

beſtehende, er hatte den einwohnenden λόγος und vermittelſt deſſelben die gemeinſchaftliche Welt der wachenden. Dies überging Protagoras und hielt ſich nur an das, was dem gefallen muß, der gar nicht erkennen will. Unmöglich wäre es geweſen, dies ſo zu trennen, wenn Herakleitos neben dem univerſellen auch das individuelle geſehen hätte; dann wäre ſein beſtehendes ein unmittelbar anſchauliches geweſen, nämlich die Ewigkeit der organiſchen Formen; alſo auch hier Nemeſis.

Protagoras machte nicht ſowol einen gegen alle Erkenntniß polemiſchen Gebrauch davon, als nur einen populär rhetoriſchen. Conſequent war die Ausrede, die ihm Platon in den Mund legt, Aller Vorzug und alle Belehrung ſei nur in der angenehmen Anſicht; aber doch auch wieder inconſequent, weil im ewigen Fluß ſich auch dieſe gegebene Ueberzeugung wieder verlieren möchte. Indeß gab ſie Hoffnung, das Ueberreden zu einem ſehr bequemen Geſchäft zu machen, und das achten die Jünglinge. Protagoras unter den erſten für Geld unterrichtenden, ſich ſelbſt Sophiſt nennenden, ſich rühmend ſogar, daß er alle realen Erkenntniſſe und Künſte beſäße.

Eben ſo ſehr geht auch das ſophiſtiſche hervor aus ſeinem Aufheben der ſonſt mythiſch behandelten Idee der Gottheit, ohne daß er etwas anderes an die Stelle ſezte. Daher Verbannung doch wol durch den richtigen Inſtinct, daß ſolche Geſinnung im Staate nicht aufkommen dürfe.

Leukippos und Demokritos. Ungewiſſe Zeitbeſtimmung. Die eigne des Demokritos gewiß unächt. Demnach Leukippos auch wol jünger als Anaxagoras. Sein Geburtsort wahrſcheinlich erdacht nach Genealogie des Syſtems. Sonſt eleatiſch genannt. Wol nicht einmal durch Gegenſaz haben ſie zunächſt Veranlaſſung gegeben, ſonſt würden wol Widerlegungen der Eleaten bei ihnen vorkommen. Ariſtoteles nimmt ſie nur zuſammen, um das Verhältniß der Lehren zu zeigen. Inderwärts ſtellt er ſie auch neben Empedokles, ja neben die

Pythagoreer; das erſtere mit einem weit offenbarern Wink, al ſehe er Leukippos für Fortſezung des Empedokles an. Ma muß alſo rein auf den Inhalt ſehen, ohne ſich durch ſolch Stellen beſtechen zu laſſen.

Principien ſind die Atome oder das volle und das leere der Raum, worin die Atome ſich bewegen. Atome, untheilbar materielle Subſtanzen, unendlich der Menge nach, unendlich klein einartig, der Geſtalt nach unendlich, wenig von einander unte ſchieden. Als Grundform dachte ſich Demokritos hiebei die ſphä riſche Geſtalt, welche er dem Feuer zuſchrieb, was ziemlich herb kleitiſch klingt. Die andern aber unterſchied er nicht beſtimm Keinem von den andern Atomen kam mehr dieſe, als irgend ein andre beſtimmte Geſtalt zu. Leeres, das nichtſeiende ſeiend Möglichkeit der Bewegung und Anordnung. Die Atome bew gen ſich im leeren; beim Zuſammenſtoßen Wirbel, welche mel rere an ſich ziehen. Und zwar, welches als allgemeines Natu geſez vorgeſtellt wird, die gleichgeſtalteten. Aus ſolchem Zuſam mentreffen entſtehen die Dinge. Eigentlich ſollte nun als dri tes Princip geſezt werden die Bewegung. Die alten führ aber immer nur dieſe zwei an, gewohnt ein Princip zu ſuch der Bewegung ſelbſt, welche hier ganz willkührlich und grun los vorausgeſezt wird. Alſo zufällig und aus einzelnem entſt hen die Dinge, und das Vereinigen der Dinge zur Welt eb ſo zufällig; auch ganz abentheuerlich gefabelt. Ein ſpeculativ Schein zeigt ſich bloß in der relativen Schäzung, daß er nä lich nur die Atome und das leere als das eigentliche ſeiende u gewußte, die Dinge aber als das nichtſeiende und nichtgewuß anſieht. Allein dies geht nicht etwa nur auf die numeriſch v ſchiedenen Dinge, ſondern auch auf die Formen des Seins; de auch jede als ſolche iſt ein ſolches unbeſtimmtes viele. D ſtimmt aber ſchlecht überein mit ſeiner ſonſtigen Theorie des E kennens, welches ausgeht von den eindringenden Idolen. De wie können von Atomen und leerem Idole eindringen? Ent

der hat er die Differenz zwiſchen Vorſtellung und Erkennen ge-
netiſch übergangen, oder die Berichterſtatter haben ſie nicht ver-
ſtanden, oder das Erkennen entſteht als fortgeſezter Prozeß des
Vorſtellens aus Idolen der Vorſtellung. Dies möchte man am
erſten ſchließen. Allein der weſentliche Unterſchied wird ganz
dadurch aufgehoben. So daß es höchſt wunderlich erſcheint, den
Demokritos neben dem Platon als einen ſolchen aufgeführt zu
ſehen, der nur die νοητά als das ſeiende gelten ließe, da dieſe
Atome ja nur Abſtracta ſind von dem wahrgenommenen.

Ganz antiphiloſophiſch iſt im Gegentheil dieſes Syſtem
erſtlich, weil es weder Gegenſaz noch Identität hat zwiſchen
Einheit und Totalität. Denn die Einheiten, die Atome, ſind
nur als eine unbeſtimmte Vielheit vorhanden; nicht einmal in
den Abweichungen der Geſtalten, welche Ariſtoteles die παντοτερ-
βὴς σχημάτων nennt, iſt ein Schema zu einer Totalität gege-
ben. Eben ſo iſt die Totalität der Dinge nur eine unbeſtimmte
Vielheit und ganz von der Einheit entblößt. Denn aus den
Atomen kann keine Vielheit entſtehen und das wahrhaft viele
kann keine Einheit ſein. Daher er auch nicht einmal zu der
Totalität etwa außer ihr eine Einheit hat. Alles iſt reiner Zu-
fall, Unbeſtimmtheit in dem Princip, vernunftloſe Nothwendig-
keit. Selbſt der Typus ſeines Naturgeſezes iſt hergenommen
aus dem, was am reinſten zufällig erſcheint, und gewiß auch
nur ganz aus dem empiriſchen entſtanden. — Antiphiloſophiſch
ferner dadurch, daß er rein vom empiriſchen ausgeht und dies
als das eigentliche erklären will, nicht anſchauen und verſtehen.
Ferner durch gänzlichen Mangel an Verknüpfung des realen
und idealen, materiellen und geiſtigen. Denn nicht nur entfernt
er ganz die Idee eines Gottes, ſondern auch innerhalb der Welt
das Erkennen iſt die Seele, die auch ein Reſultat des rein
materiellen iſt, feuerhaltiger Atome, welche an ſich wie alle an-
dern ganz qualitätlos ſind, völlig paſſiv, und an ſich nur ein
Schein, keine Einheit, kein ſeiendes. Daher denn auch durch

gänzliche Trennung des mythiſchen vom dialektiſchen abweichend von helleniſcher Philoſophie. Reine Polemik gegen die Volksmythologie, ohne alles Bedürfniß neu zu mythologiſiren. Seine fabelhaften Idole liegen gar nicht auf dem Gebiet der Mythen und haben auch nicht den Charakter. Höchſtens kann man daraus ſchließen, die Ideen wären für ihn Geſpenſter.

Genetiſch kann man ihn denn auch nicht an die Eleatiker anſchließen. Dies erhellt nicht einmal aus der Hauptſtelle (de gen. et cor. I, 8.), daß Ariſtoteles ſelbſt es gethan, er charakteriſirt ihn nur am ſchnellſten durch die Vergleichung. Nicht einmal als ausdrücklich ſie widerlegen wollend iſt Leukippos aufgetreten, ſonſt müßte er das Daſein des leeren Raumes irgendwie demonſtrirt haben. Sondern auch dort wie anderwärts ſchließt Ariſtoteles ihn zunächſt an den Empedokles an, und ſo iſt er auch anzuſehen als aber freilich ganz unphiloſophiſche Fortſezung des Empedokles und Anaxagoras. Nämlich wie bei dem erſten das wirkliche und namentlich organiſche ein Zuſammenſein der Elemente iſt: ſo wollte Leukippos auf dieſelbe Weiſe die Elemente als Zuſammenſein eines noch elementariſcheren erklären. Nur ſtatt des lebendigen geiſtigen Princips der φιλία behilft er ſich mit der mechaniſchen todten Bewegung. Daher auch bei ihm nie Eins wird, was beim Empedokles wahrhaft Eins iſt. Mißverſtanden und fortgeſezt iſt auch Empedokles mythiſche Darſtellung vom allmähligen Werden des organiſchen aus der anorganiſchen. Nur daß bei ihm das beſtehende eben ſo wenig ein lebendiges iſt und das einzelne darin durch innere Nothwendigkeit verbunden, wie bei Empedokles vorläufigen Verſuchen. Von ſeiner Sinnenlehre ſagt es Ariſtoteles ausdrücklich. Auf eben dieſe Weiſe hat er den Anaxagoras fortgeſezt und mißverſtanden. Nämlich als ob man durch die Theilung ins unendliche auf die wahren Homöomerien kommen ſollte, und als ob bei einer ſolchen Theilung die Geſtalt weniger verſchwände als die Qualität, von welcher ihm ausdrücklich nur die Möglichkeit

ünig bleibt. Ebenfalls nimmt er nicht nur den νοῦς heraus, ſondern alles Leben ſogar, denn da ihm nur gleiches auf gleiches wirken kann: ſo iſt nichts als mechaniſches Vermehren und Vermindern übrig.

Für die reale Erkenntniß konnte von dieſem Syſtem eigentlich nichts geleiſtet werden, als nur rohe Beobachtungen herbeigeſchafft (was aber auch nicht einmal geſchehen), wobei es Sicherheit leiſtete vor teleologiſchem Unfug. Dabei aber muß Demokritos eine große Gewalt in der Darſtellung beſeſſen haben.

Diogenes von Apollonia *), erſter Eklektiker, ſelbſt nach dem Zeugniß der alten. Nur daß es wahrſcheinlich noch viel weiter ging. Aber ganz principienlos aus Ehrfurcht gegen das Talent, was ihm ſelbſt fehlte, alles vereinigend; wahres Urbild aller empiriſchen Eklektiker. Wo er nicht vereinigen kann, ſucht er einen Mittelweg. Den Prozeß nimmt er von der uniwerſellen ioniſchen Schule, das ἄπειρον von Anaximandros; in der Beſtimmung deſſelben aber will er einen Mittelweg auffinden zwiſchen Thales, Anaximenes und Herakleitos. Daher gewiß ſein eigen das ἄπειρον als Mittelding, und wahrſcheinlich ſchwankt, ob zwiſchen Luft und Waſſer oder zwiſchen Luft und Feuer. Alte Zeugniſſe hierüber. Simplicius Anführungen ſind nicht widerlegend, ſie zeigen nur, daß er das Phänomen der Beſeelung mit dem Punkt anfängt, worauf die Luft erſcheint und zwar ſo, daß das größere nach der Seite des Feuers hinauf geht. Als Princip des ſtarren, todten mag die ἀρχή ſich wol dem Waſſer genähert haben. Die νόησις nimmt er von Anaxagoras, nur daß ſie ihm nicht weltbildend, nicht Princip iſt, ſondern Phänomen, welches vielleicht ſchon als leukippiſch anzuſehen iſt. Anaxagoriſch war auch ſeine Aſtronomie. Leukippiſch auch ſeine Demonſtration, daß nur von gleichem auf gleiches könne gewirkt werden. Nur dem qualitätloſen der Atome

*) S. oben nach Anaximenes.

ſcheint er jene in der Erfahrung gar nicht vorkommende Mittelqualität vorgezogen zu haben. Im Gebiet der phyſiologiſchen Naturbeobachtung ſcheint er vorzüglich dem Empedokles gefolgt zu ſein, indem er die Adern als Organ der Luftcirculation ſezte. Dieſe Beobachtung mag ſein eigentliches Talent geweſen ſein, nur können freilich die Reſultate bei gänzlicher Entblößung von ſpeculativem Talent keine Erkenntniſſe ſein, ſondern nur rohe Maſſen von Wahrnehmungen. Gewiß iſt er hier eben ſo hypothetiſch verfahren, wie bei den Principien, denn ein ſolcher unterſcheidet beide Gebiete nicht, ſondern zieht das höhere zu dem niedrigen herab.

Gorgias. Ausartung der eleatiſchen Schule. Indem er auch keinen Unterſchied erkennt zwiſchen dem Gebiet des Erkennens und des Wahrnehmens: ſo wird die Dialektik, welche nur gegen das leztere, wiefern es für ſich beſtehen will, polemiſirt nun, da wiederum das erkennbare unter die Bedingungen des wahrnehmbaren ſubſumirt werden ſoll, zu einer alles Erkennen vernichtenden Polemik. Daher denn, da es nun keine Wahrheit mehr giebt, der Gebrauch dieſer Kunſt zu willkührlichem Bejahen und Verneinen auf dem rhetoriſchen Gebiet, welches eben des Gorgias große ἐπίδειξις war. Eben ſo wird das ſprachbildende Talent, aus der ſpeculativen Beziehung herausgeriſſen bloß ſchmeichleriſch, ſowol im antithetiſchen Periodenbau, als in den antithetiſchen und ſynthetiſchen Klängen. Dies von den Schülern des Gorgias vorzüglich ausgebildet.

Anordnung und Hauptargumente ſeines Werkes. Durchaus ſophiſtiſcher Charakter, indem jedes, wenn es gründlich erwieſen iſt, das folgende überflüſſig macht, und faſt jedes folgende das im frühern aufgehobene wieder ſezt.

Beſchluß. Man ſieht, daß die Corruption ſich überall an die Vereinzelung und Zertheilung der Philoſophie, welche in dieſer Periode herrſcht, anſchließt. So lange nur der philoſophiſche Inſtinct in dieſer Zertheilung thätig war, konnte

nichts ſchaden, eins ergänzte immer das andere, und auf jedem abgetheilten Gebiet konnte der Inſtinct nicht fehlen. Sobald aber die Reflexion ſich dieſer Beſtrebungen bemächtigte, mußten daraus alle dieſe verſchiedenen Arten der Corruption entſtehen, wenn die Reſultate genommen werden, das ſpeculative aber ſchlechthin abgeleugnet. Es iſt auf der einen Seite der durch die Arbeiten der Philoſophie verſtärkte gemeine Verſtand, der gegen ſie ſelbſt zu Felde zieht, auf der andern die ſittliche Geſinnungsloſigkeit, welche ſich die gefundene Differenz zwiſchen den Ideen und dem wirklichen zu Nuz macht, um die Ideen zu bekriten. Soll nun wieder Philoſophie entſtehen: ſo muß das Selbſtbewußtſein auftreten, welches die Reflexion mit allen ihren Prozeſſen unter ſich hat; die Speculation muß ſich ſelbſt erkennen.

Zweite Periode.

Von Sokrates an.

Einleitung.

Der Unterſchied zwiſchen dieſer und der früheren Periot ergiebt ſich gleich augenſcheinlich an dem Verbinden aller ph loſophiſchen Disciplinen in jeder Schule. Er weiſet darauf zu rükk, daß nicht mehr vereinzeltes philoſophiſches Talent als In ſtinct waltet, ſondern der ſpeculative Geiſt rein hervortritt un mit Bewußtſein das ganze Gebiet umfaßt. In der Vollendun der ſokratiſchen Philoſophie laſſen ſich drei Zeiträume unterſche den, an eben ſo vielen hervortretenden Umbildungen kenntlic der platoniſche Zeitraum, der ſtoiſche, der neuplatoniſch Ihre Charaktere können erſt durch die Darſtellung ſichtb werden. Vor ihnen aber geht her eine Zeit der Unvolle dung. Denn da die Philoſophie auf einem neuen Princip a fing ſich zu begründen: ſo mußte ſie auch wieder rein mit eine Minimum anfangen. Der Inhalt dieſer Zeit iſt nun S krates und die unmittelbare ſokratiſche Schule, mit den vorlä figen nach Sokrates Tode entſtandenen, welche bis zum Ch rakter der Vollendung nicht gekommen ſind. Dies alſo i Ordnung.

Erſter Zeitabſchnitt.

Anfänge der ſyſtematiſchen Philoſophie.

I. Sokrates.

Daß ſich alles folgende an Sokrates anſchließt, iſt hiſtoriſch gewiß; alles würdige iſt aus ſeiner Schule hervorgegangen. In wiefern er ſelbſt aber als Urheber der ſyſtematiſchen Philoſophie anzuſehen iſt, verdient Erläuterung. Der Anſchein iſt sehr dagegen, weil jene Vereinigung der Disciplinen gar nicht in ihm erſcheint und überhaupt faſt nichts wiſſenſchaftliches unmittelbar aus ihm hervorgeht. Allein daß er dieſe Stellung hat, kann doch unmöglich Zufall oder bloße perſönliche Vorliebe ſein. Der ſcheinbare Widerſpruch iſt daher nur aus ſeiner Stellung als erſter Anfang zu erklären. Der Geiſt, der Charakter der ganzen Philoſophie war in ihm; von der Ausführung, dem realen, aber nur ein Minimum. Sein Geiſt war keinesweges ein bloß populärer, unwiſſenſchaftlicher. Aber ſchwer zu beſtimmen, was er eigentlich geweſen iſt. Man hält gewöhnlich den platoniſchen Sokrates für unächt, nur den xenophontiſchen für ſtreng der Wahrheit gemäß. Allein erſtlich läßt ſich ſehr deutlich unterſcheiden, wie Platon den Sokrates ethiſch und wie phyſiſch philoſophiren läßt, und dann kann man die mimiſche Treue einer Zeichnung des Sokrates ſo wenig abſprechen, wie der einer andern Perſon. Zweitens iſt Xenophon gar nicht wiſſenſchaftlich geweſen, ſondern nur praktiſcher Staatsmann; alſo iſt ihm auch das wiſſenſchaftliche am leichteſten entgangen, und kann giebt auch ſeine Zeichnung des Kyros keinen großen Begriff von ſeiner Treue; endlich war er nicht originell genug, um die Originalität des Sokrates zu verſtehen. — Zu Hülfe kommt in dieſer Unſicherheit das deutliche Zeugniß des Ariſtote-

les. Er ſchreibt dem Sokrates ein Philoſophiren zu über die Tugend (diesmal ohne Parteilichkeit gegen den Platon, dem er das richtigere zugeſteht), und überdies methodiſche Entdekkungen über die erſten Principien der Wiſſenſchaft. Beides dem Sokrates hiernach eigene führt gänzlich auf das obige, auf den Beſiz der Idee der Erkenntniß als eines vorgeſtellten, und auf das Beſtreben, dieſe Idee überall zur Anerkennung zu bringen, und alles vorgetragene erſt ſo zu geſtalten, daß es damit in Verbindung geſezt werden kann. Die Idee der Erkenntniß war ihm ihrem Weſen nach ganz klar, und er hielt feſt an zwei Merkmalen, ob ſie einer Vorſtellung einwohne oder nicht; er erkannte ſie für eine höhere Potenz des menſchlichen Seins, die ſich zu gleich in allem Handeln offenbaren müſſe, und hielt es alſo für ſeinen Beruf, ſie überall zu erwekken. Dies iſt die eigentlich philoſophiſch-hiſtoriſche Anſicht des Sokrates. Aus ihr läßt ſich alles eigenthümliche, was wir hiſtoriſch in ihm finden, verſtehen.

Zuerſt das wenige wiſſenſchaftliche, was er ſelbſt producirt hat. Er wurde von ſeinem Beruf zu früh in ſeine öffentliche Thätigkeit fortgeriſſen, um ſich die damals vorhandenen reale Kenntniſſe zu verſchaffen; eine gewiſſe Bekanntſchaft mit Anaxagoras und Parmenides mag ihm wol nicht abzuſprechen ſein, allein er hat gewiß dieſen Weg nicht weit verfolgt. Die Anwendung der Idee der Erkenntniß blieb ihm immer Aufgabe, er wollte nur das Princip verbreiten und die reale Anwendung anregen. So konnte er wol überzeugt ſein, daß aus ſeinen Beſtrebungen die Wiſſenſchaft hervorgehen würde, ohne daß er ſie ſelbſt erſchaffte. Daher nun zweitens in ſeiner ganzen Tendenz das große Uebergewicht des ethiſchen. Wie nämlich der Inſtinct dasjenige iſt, wodurch der Menſch der Natur angehört und daher auch der wiſſenſchaftliche Inſtinct ſich zur Natur zuerſt hinneigt: ſo kann das reine Selbſtbewußtſein zuerſt nur durch diejenige Seite des Lebens erwekkt werden, durch welche der Menſch ſein freies Daſein in der Herrſchaft über die Natur

beurkundet. Von hieraus alſo mußte Sokrates erregend wirken, und warten, bis die Naturſeite der Philoſophie nachgebracht würde. Es wäre in der That leicht, wenn man die damals vorhandenen Schriften der Jonier zum Grunde legen könnte, ſokratiſche Dialogen zu ſchreiben, welche faſt eben ſo beſtimmt auf die Principien der ſpeculativen Phyſik zurükkführten, als Sokrates auf die der Ethik führte. Allein er hätte dann dies alles kennen und ſich auf ein Publicum einſchränken müſſen, dem es bekannt war. Doch wäre es ſonderbar, wenn er ſich ſo ganz hätte vom phyſiſchen zurükkgeſtoßen gefühlt, wie Xenophon und Ariſtoteles berichten. Hier tritt Platon ein mit ſeinem Zeugniß von Sokrates Angabe, wie Anaxagoras zu verbeſſern ſei, unterſtüzt durch Xenophons wenngleich nicht wörtliches doch reales Zeugniß. Der wiſſenſchaftliche Keim der Phyſik war nämlich in Sokrates ſeine Teleologie. Nicht in dem ſpäteren niederen Sinn, wenn ſie auch Xenophon zum Theil ſo mißverſtanden, denn er ſieht eben ſo ſehr auf die Angemeſſenheit der Natur für das Erkennen, als für das ſittliche Handeln, ſondern ſie ging aus von dem Princip einer abſoluten Harmonie der Natur und des Menſchen, und von der Idee eines ſolchen Seins des Menſchen in der Natur, wodurch er Mikrokosmus iſt und alſo das Verſtehen der Natur von ihm ausgehen kann. Dies ſieht man ſehr deutlich aus einer Stelle im Philebos, wo durch Induction der allgemeine Verſtand, der Weltgeiſt, bewieſen wird, welche Stelle als ächt ſokratiſch ſich auch im Xenophon findet. Wie nun die Dialektik in Sokrates geweſen iſt als wirkliche Kunſt, als bewußte, ächt philoſophiſche, das leuchtet ein, nur daß er die Theorie davon nicht vorgetragen, was immer ſpäter geſchieht. Daher verſtehen wir auch drittens ſeine Ironie und viertens ſeine innerte dialogiſche Methode. Jene nämlich iſt nichts anderes, als das Zuſammenſein der Idee der Erkenntniß in ihm mit der Abweſenheit realer Einſichten, alſo buchſtäblich das Wiſſen, daß er nicht wiſſe. Jeder aufgeſtellte Saz iſt ihm daher etwas dem

Werth nach unbekanntes, und nur indem er ihn an die Idee der Erkenntniß hält, erfährt er erſt dieſen Werth. Daß das ſcheinbare Wiſſen der andern ein Nichtwiſſen iſt, bringt er erſt experimentirend heraus. So iſt dieſe Ironie etwas ihm höchſt natürliches, aber auch faſt ihm allein eigenthümliches, weil ſie genau dieſen Punkt des erwachenden Selbſtbewußtſeins im Gegenſaz mit der ſophiſtiſchen Doxoſophie bezeichnet. Seine conſtante indirect dialogiſche Form beruht nun auf den Merkmalen, woran er in der Vorſtellung die Erkenntniß erkannte; theils nämlich daran, daß eine ſolche bei jeder Combination von jedem Widerſpruch frei bleiben müſſe, theils daran, daß ſie nothwendig müſſe heuriſtiſch ſein für das Princip der Erkenntniß und jede Anwendung deſſelben. Daher war es ihm ſo gleichgültig von welchem Gegenſtande er ausging. So wird nun immer deutlicher ſein öffentliches Leben, vorzüglich in ſich faſſend — fünftens — ſeine Polemik gegen die Sophiſten, theoretiſche und praktiſche. Er war ſchon urſprünglich ihr reiner Gegenſaz ſie die von dem Vorrath realer Kenntniſſe und Fertigkeiten im prägnirten, aber ideenloſen, er dagegen im Beſiz der Idee ohne jene. Wie nun in dieſem Beſiz das Bewußtſein lag, daß ohne ihn kein wahres Wiſſen ſtatt finde: ſo äußerte ſich dieſes in dem zuverſichtlichen Beſtreben, ihr Nichtwiſſen aufzudekken. Daſſelbe auch von Seiten der Geſinnung in ethiſcher und politiſcher Hinſicht indem er das abſolut unedle und ungeſellige aufdekkte. Als ein ſolche faſt unwiſſenſchaftliche Polemik, wenigſtens als einen Theil des Gegenſazes ſehe ich auch an ſeine Anhänglichkeit an die Volksreligion. Sie iſt weder Deiſidämonie, denn wo er ſich rein didaktiſch äußert tritt überall das θεῖον rein hervor; noch iſt ſie Heuchelei, denn man ſieht, wie wenig es ihm um die gute Meinung zu thun war, und höchſt verächtlich müßte der erſcheinen, der ſich ſo ganz umſonſt dem Teufel ergeben hätte. Sondern es lag dabei zum Grunde die reinſte Einſicht von dem Verhältniß des mythiſchen zum ſpeculativen, und daß, wer ſich

mit den unwiſſenſchaftlichen in Gemeinſchaft ſezt, ihnen mit der mythiſchen Form zugleich die Idee ſelbſt nehmen würde. Und ſechſtens ſeine Anregung aller Volksclaſſen und beſonders der Jugend. Denn nur auf dieſe Weiſe konnte er die Idee der Erkenntniß ſo in Anregung bringen, daß ſie gleich zunächſt ethiſch und politiſch wirken konnte; nicht durch Cultur einer einzelnen Wiſſenſchaft mit wenigen, eben ſo wenig als durch Theilnahme an der Adminiſtration. — Hieher noch ſein Dämonion. Kein perſönlicher Charakter, keine Erſcheinung irgend einer Art; das authentiſche Gebiet ſolcher ſchnellen ſittlichen Urtheile, die ſich nicht auf deutliche Gründe zurükkführen laſſen, und die er alſo nicht ſeinem eigentlichen Ich zuſchrieb; z. E. Ahndung von dem Ausgang eines Unternehmens; Angezogen- und Zurükkgeſtoßenwerden in Beziehung auf einzelne Menſchen.

II. Schule des Sokrates.

Vermöge dieſer beharrlichen öffentlichen Thätigkeit ſchloß ſich nun näher an ihn an ein Kreis vorzüglich attiſcher Jugend, jedoch auch Fremde und Altersgenoſſen, zu einem Zuſammenleben, welches äußerlich eine auffallende Aehnlichkeit mit den ſophiſtiſchen Schulen haben mußte; daher auch wol die komiſche Anſicht von ihm. Denn kein Philoſoph in Athen, nicht Zenon, nicht Anaxagoras, hatte dergleichen gehabt. Aber auch nur äußerlich. Denn weder waren ſie für Geld angenommen und als Schüler ordentlich eingeſchrieben, ſondern es war eine jeden Tag ſich freiwillig erneuernde Verbindung. Noch auch verſprach Sokrates etwas beſtimmtes zu lehren, ſondern es war nur die eindringende und nachahmende Theilnahme an ſeinen entwikkelnden Unterhaltungen. Sehr verſchiedenartig aber waren die ſich anſchließenden. Theils wiſſenſchaftliche, welche über die Idee der Erkenntniß unter Sokrates aufs klare kommen und ſie in ihren eig. Gebieten weiter anwenden wollten. Dann ſolche, welche

im ächten ethiſchen Sinn politiſch wirkſam werden wollten mi einem Erfolg, dem eben ſo wenig zu widerſtehen wäre, als di erkenntnißfähigen und die Sophiſten dem Sokrates widerſtanden welche den in ihnen lebendigen Ideen Kraft geben wollten durc die ſokratiſche Dialektik des wahren und guten. Solche ferner welche bloß die Sicherheit und Reinheit der Geſinnung liebte und ſich aneignen wollten. Ja es konnten ſelbſt ſolche ſein, di bei einer ganz antiſokratiſchen Denk- und Lebensweiſe durch di Methode des Sokrates ſich gegen ſeine eignen Einwendunge ſichern und ſo viel möglich Conſequenz und Anſehn von Syſte in ihre Maximen bringen wollten. In dieſem freien Zuſammen ſein war nun eine große Menge verſchiedener Individualitäte zuſammen, deren Differenzen aber nie widerwärtig ausbreche konnten, weil ſie durch ihn, in deſſen Verehrung ſie übereink men, zuſammengehalten wurden. Jeder trieb außer dieſer Ve bindung für ſich die verſchiedenſten Beſtrebungen und Studie Daher war in der ſokratiſchen Schule nicht die Einheit und E genthümlichkeit der Lebensweiſe, welche die ſpäteren griechiſch Schulen zeigen, und ſie war mehr, auch als Anfangspunk Keim zu allen künftigen Schulen, die man nur richtig wi verſtehen können, wenn man ſie auf einen Repräſentanten dieſer urſprünglichen Schule und ſo auf ihr Zuſammenſein n den übrigen zurückführt.

Von denjenigen nun, welche bei Sokrates Tode aufhört der Philoſophie anzugehören und in das politiſche oder gar r toriſche Gebiet zurücktraten, kann hier nicht die Rede ſein, ſo dern nur von denen, die hernach auf eine eigenthümliche We den ſokratiſchen Geiſt wiſſenſchaftlich ausbildeten.

III. Vorläufige nicht ganz zur vollendet Bildung gediehene ſokratiſche Schulen.

Nach der erſten Zerſtörung und Verwirrung bei Sokra Tode bildeteten ſich die kyrenaiſche, megariſche, kyniſche Sch

und die platoniſche. Leztere aber offenbar ſpäter und ſchon durch dieſes harmoniſche Fortſchreiten des innern und äußern, daß Platon nicht eher eine Schule anlegte, bis er im weſentlichen mit ſeinem Syſtem im reinen war, verrathend, daß ſie in die Periode der Vollendung gehörte. Hier alſo von den übrigen, unter welchen gleich die kyrenaiſche den andern beiden entgegenſteht als eine pſeudoſokratiſche, nur der äußern Form nach Sokratiſirung der frühern ſophiſtiſchen Beſtrebungen. Dieſe daher zuerſt zu beſeitigen.

1. Kyrenaiſche Schule.

Ariſtippos, ein Pſeudoſokratiker. Ariſtoteles nennt ihn geradezu einen Sophiſten. Er ging nur auf die Befriedigung der Perſönlichkeit aus, die Luſt, und zwar nur die körperliche, ſo daß er alle geiſtige nur als Ahndung oder Erinnerung der körperlichen ſezte. Conſequent ging er dem aus dem Wege, daß Sokrates die Sophiſten immer zwang einzugeſtehen, daß es gleichartig dem von ihnen geſuchten etwas gebe, wozu ſie ſich nicht bekennen wollten, indem er behauptete, keine Luſt wäre der andern nach beſſer als die andere. (Fälſchlich wollen dies viele für epikuriſch halten; dies beides wird Diogenes Laertios nicht verwechſelt haben; allein daß nichts angenehmer ſei als das andere, dieſes kann ſo abſolut nicht zu verſtehen ſein.) Eben ſo um dem Widerſpruch zwiſchen Gegenwart und Zukunft zu entgehen (wie er ſchon im Protagoras aufgeſtellt iſt), behauptete er, die ganze εὐδαιμονία wäre gar nicht das unmittelbar geſuchte, ſondern nur die einzelne ἡδονή, jene aber nur um dieſer willen.

In dieſer leichten Art nun das Leben zu behandeln ſtellt Ariſtippos, in der Zeit lebend, wo eines eben ſo leichten aber auch vorübergehenden Wohlſtandes Griechenland ſich erfreute, ganz den Charakter des ſanguiniſchen Temperamentes dar, wie es kam, wo die Idee ſo wenig regiert, die Eigenthümlichkeit ſich ganz in den urſprünglichen Naturformen ausſprechen kann. Und

da mit dieſer Leichtigkeit natürlich und dem Grundſaz gemäß eine ſtarke Verachtung und Vernachläſſigung der Zukunft verbunden ſein mußte: ſo gewann das Leben dadurch einen ans edle grenzenden Stil, dem kyniſchen nicht unähnlich, der aber mit dem offenen Eingeſtändniß der Niedrigkeit der Principien und der ganzen Beſtrebung ſonderbar contraſtirt. Das ideenloſe und unphiloſophiſche verräth ſich indeß ſchon von vorn durch die ganz einſeitige Richtung auf die Luſt, die nur in ihrem nothwendigen Zuſammenſein mit der urſprünglichen vernünftigen Thätigkeit Bedeutung erhalten kann. Eben ſo verräth ſie ſich in der Darſtellung der Lehre, die wahrſcheinlich wegen des geringen Feldes für die Dialektik aus der Akroaſe beider Ariſtippe herrührt. Sie beſteht in fünf Abſchnitten 1. *περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν*. Hierin wahrſcheinlich theils Polemik gegen die Idee des guten und einer wahren Tugend theils die Verweiſung auf die natürliche Befriedigung, die jede in der Luſt und nur in ihr findet. 2. *περὶ παθῶν*, von den Empfindungen. Hier die drei vom jüngeren Ariſtippos beſchriebenen Zuſtände. Luſt, glatte ebenmäßige Bewegung, günſtiger Wind, wobei man ſich dem Ziel nähert; Gleichgültigkeit, Wind ſtille, wobei man nicht vom Flekk kommt; Unluſt, Sturm, wo man vom Ziel abgetrieben und das Schiff in Gefahr gebracht wird. Vielleicht wurden dieſe Zuſtände in ihren verſchiedenen Modificationen in Bezug auf die urſprünglichen Bedürfniſſe und das *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς* beſchrieben. 3. *περὶ πράξεων*, enthält nun die eigentliche Anweiſung, durch eignes Wollen zu Luſt zu gelangen. Daher von den ariſtippiſchen Tugende *φρόνησις*, die ſich ganz auf Geiſtesgegenwart einſchränkt, wie er denn ſagte, die Philoſophie habe ihm das eingebracht, daß er mit allen Menſchen zu verkehren vermöge. 4. *περὶ αἰτίων* enthält gewiß nichts phyſikaliſches, wie einige meinen, ſondern nur von den äußeren Urſachen der Empfindungen, in wiefern alſo der Menſch urſprünglich paſſiv iſt, und ſich ihren Einflu abwehren muß oder ihn modificiren. Endlich 5. *περὶ πίστεως*

von den Erkenntnißgründen oder vielmehr Verwahrung gegen alle Erkenntniß, daß man aus der Empfindung nicht auf die Beſchaffenheit des ὑποκείμενον ſchließen darf, ja daß mehrere Menſchen nicht einmal der Identität der Empfindungen ſicher ſind, welche ſie mit einem Namen belegen.

Dieſes Schema iſt wahrſcheinlich in der kyrenaiſchen Schule immer beibehalten worden. Der Geiſt hat mancherlei Veränderungen erfahren. Zuerſt

Hegeſias verließ den Moment und ſezte den Zuſammenhang des ganzen Daſeins, die εὐδαιμονία, zum Ziel, vergeſſend der Schwierigkeiten, welche Ariſtippos nur durch das entgegengeſezte Verfahren überwunden hatte. Er rief alſo zurükk den Widerſpruch mehrerer Momente, und verband damit, in einer Zeit entſchiedener Abhängigkeit und Unterdrükkung, das Gefühl, daß eben jenes Ziel unerreichbar wäre, daß der weiſe mehr zu thun habe mit Verminderung des Uebels, als mit Herbeiſchaffung der Luſt, und daß doch überwiegend alle äußern Potenzen auf Unluſt arbeiteten, daher dem weiſen Leben und Tod gleich wünſchenswerth wären (wahrſcheinlich in ſeinem ἀποκαρτερῶν vorgetragen) und hiervon ſein Name πεισιθάνατος. So ſtellt uns dieſer eben ſo rein das melancholiſche Temperament dar. — Verbeſſert wurde dieſe Darſtellung von

Theodoros, der, gleichfalls von der εὐδαιμονία ausgehend, als Güter, weil ſie zu derſelben führten, zwei Tugenden annahm, φρόνησις und δικαιοσύνη, jene offenbar nur die Kunſt des richtigen Abmeſſens, dieſe die Kunſt der μετριοπάθεια, ſeine Empfindungen ſo in der Gewalt zu haben, daß man ſich nicht über die Geſeze hinaus verſteigt. Sittliche Ideen ſind in dieſen Tugenden auch nicht, weil ſie nicht ἀγαθὰ καθ' αὑτά ſind, ſondern πρός τι, aber die φρόνησις iſt eine andere, als die der Ariſtippe, und die δικαιοσύνη muß hinzukommen, weil die Zeiten nicht mehr waren, wo man hoffen durfte, ſich über die Geſetze — die hier als ein rein gegebenes zufälliges erſcheinen — zu erhe-

ben. Da er nun aber darin mit den Ariſtippen übereinſtimmt daß der weiſe nie ganz ohne Unluſt ſein werde und der Tho nie ganz ohne Luſt, und er dialektiſcher als jene nach einer ſpecifiſchen Unterſchied ſtrebte: ſo ſezte er ἡδονή und λύπη ohn Bezug auf jene Tugenden als μέσα, und nahm eine χαρά be weiſen über ſeine φρόνησις an, welche erſt die ἡδονή zu einer Element der εὐδαιμονία machte, und auch bei der Unluſt di beſtändige und unterſcheidende Compenſation bleibt. Die Tu gend wird dadurch um nichts höher. Denn ſie iſt doch nur ur des reflectirten Bewußtſeins willen, aber am feinſten ausgeführ iſt doch dieſe Darſtellung. Um ihre Natur indeß gar nicht ver kennen zu laſſen, ſteht der eingeſtandene Atheismus dabei. Ar timythologiſche Hiſtorie des Euemeros. Endlich iſt noch

Annikeris die ſcheinbarſte Ethiſirung des hedoniſchen Sy ſtems, denn er ſezte urſprüngliche geſellige Empfindung, Fam lienliebe, Freundſchaft, Vaterlandsliebe, und, da er auch auf di εὐδαιμονία ausging, Aufopferung körperlicher ἡδονή für jen Veranlaſſung ſcheint zu ſein, daß nun die ſchönen Thaten d alten Zeit rein hiſtoriſch geworden waren und auf eine vernün tige Weiſe billigend wollten erklärt ſein. Da aber die eigen liche Quelle dieſer Bedürfniſſe und Empfindungen nicht nachg wieſen wird: ſo erhebt ſich das Syſtem auch nicht über ſi ſelbſt, ſondern wird nur in dieſem Dualismus inconſequent, un geht, anſtatt wiſſenſchaftlicher zu werden, ſeinem Untergang en gegen, den es im epikuriſchen Syſtem findet, welches dem ſt ſchen gegenüber die Luſt auf eine andre Weiſe aufnimmt.

2. Kyniſche Schule.

Unter denen, welche wirklich ſokratiſchen Geiſt aber unvo kommen aufgefaßt, ſei nun dieſe die erſte. Das zunächſt in Augen fallende und was ſich am längſten erhalten hat, iſt Lebensweiſe. Dieſes Element in der Idee einer Schule ſt

ſich hier zuerſt recht vollſtändig dar, und ſpricht zugleich den Charakter der ganzen Anſicht aus.

Antiſthenes, ein karikirter Sokrates. Die natürliche Einfalt des lezteren wird beim erſteren geſucht. Verachtung jeder Verſchönerung des Lebens, um nur die Unabhängigkeit deſto ſicherer zu erhalten. Allein es fehlt nun hiezu der poſitive Factor des ſokratiſchen Lebens, die Zuthulichkeit, welche unmittelbar auf die Menſchen zu wirken ſucht, die beſtimmte Berufsthätigkeit, welche es nöthig hat Beſchwerden und Gefahren ertragen zu können; dahingegen Antiſthenes die Menſchen ſo von ſich ſcheuchte, daß nur die zurükkblieben, die ſeiner am wenigſten bedurften. Die Unabhängigkeit führt alſo zu nichts, ſie iſt nur ein Verſchließen in die eigne Subjectivität. Eben ſo hat auch wiſſenſchaftlich Antiſthenes wol nur die negative Seite des Sokrates aufgefaßt. Aus dieſem Geſichtspunkt zuerſt ſeine

Ethik. Nichts gut als die Tugend. Dieſe iſt Tapferkeit und Stärke. Aber die Tapferkeit muß ein Ziel haben und die Stärke etwas hervorbringen, welches dem Antiſthenes fehlt. Sie iſt alſo ein reiner Kampf gegen die Begierden innerlich, gegen die Thorheit der Menſchen äußerlich. Alſo ebenfalls nur die negative Seite geſehen. In ſolchen Formen hat er nun zuerſt das Ideal des weiſen aufgeſtellt als Eines. Daher hat er auch nur die univerſelle Seite geſehen, die eben auch negativ iſt. Nur als gegen die Sinnlichkeit gekehrt erſcheint die Sittlichkeit hier als Einheit des Princips; ſobald ſie productiv erſcheint, erſcheint zugleich die urſprüngliche Mannigfaltigkeit mit. — Von ſeiner

Phyſik ohnerachtet der zugeſchriebenen Bücher wenig bekannt. Diogenes Laertios führt im Herakleitos einen Antiſthenes als Erklärer deſſelben an; im Antiſthenes ſelbſt ſtellt er ihn als einen andern auf. Der univerſelle Charakter der herakleitiſchen Phyſik gehört ſehr zur Ethik des Antiſthenes und kommt ebenſo bei den Stoikern wieder. Allein erhalten konnte ſich die Phyſik

gar nicht bei ihm. Denn wer das erſte, wobei er zu philoſophi-
ren anfängt, nicht als productiv anſchaut, wie ſollte der den fer-
nern Gegenſtand ſo anſchauen? Und wer die Natur nicht produc
tiv anſchaut, wie kann er über ſie philoſophiren anders als me
chaniſch, was doch dem Antiſthenes nicht natürlich war? Seine

Dialektik ſagt man gewöhnlich habe er von dem Gor
gias, deſſen Schüler er vorher geweſen, mit hinübergenommen
Allein recht ſophiſtiſches kann doch mit dem ſtrengen Charakte
des Antiſthenes nicht beſtehen. Ariſtoteles ſchreibt ihm Säze zu
die ganz ſophiſtiſch klingen und nach den Relationen von ſeine
Streitpunkten mit Platon zu urtheilen hat dieſer dieſelben g
gen ihn beſtritten. Als zwei Hauptſäze muß man anſehe
1. Polemik gegen Definition, Empfehlung der Vergleichun
Sokratiſch gemeint, um ſich der Grenzen erſt recht bewußt
werden. Nur Sokrates Ziel war allerdings die Definition. A
tiſthenes iſt unterweges ſtehen geblieben oder hat definitiv etw
vorgeſchrieben, was nur Durchgangspunkt ſein kann. 2. Verb
ſynthetiſcher Prädicate. Dies ſo allgemein rein ſophiſtiſch. A
lein nach dieſer Vorſchrift kann man nicht ſo viele Büch
ſchreiben. Es heißt wol, Auf dem Gebiet der Erkenntniß ka
man einem Gegenſtande nichts zuſchreiben, was nicht ſchon
ſeinem Begriff liegt, wenn dieſer nämlich ganz erſchöpft i
Was außer ihm bleibt, iſt nur das zufällige, und ein dieſes au
ſagendes Urtheil gehört nicht zur Erkenntniß. So verſteht m
auch jenen hiezu gehörigen Nebenſaz, daß es nicht möglich
zu widerſprechen. Dieſer nämlich gilt wiederum nur auf d
rein empiriſchen Gebiet der Meinung, und war wahrſcheinl
gegen Platons als an ſich wahr aufgeſtellte δόξα ἀληθής
richtet. Dies wird dadurch wahrſcheinlich, daß ſein Σάθων
περὶ τοῦ ἀντιλέγειν gegen den Platon gerichtet war, und
er außerdem ein Buch ſchrieb περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης, n
ganz das Anſehn hat auch antiplatoniſch geweſen zu ſein.
gen die bloße Eriſtik ſcheint er ſelbſt polemiſirt zu haben in

περὶ ὀνομάτων χρήσεως. In ſeinem Vortrag aber ſcheint er allerdings die ſokratiſche Reinheit nicht gekannt zu haben, ſondern ſehr den falſchen Glanz des Gorgias aufgetragen. Antitheſen, Reime, Calembours. Auch die Dialektik ſcheint bei den ſpäteren Kynikern bald ganz untergegangen zu ſein und ſie ſich nur immer ſtärker in der Lebensweiſe karikirt zu haben.

3. Megariſche Schule.

Von Eukleides bis Stilpon ſchon dem ſtoiſchen Zeitalter gegenüber; aber gleich der unmittelbar nach Eukleides genannt zu werden pflegt, Eubulides, nach Alexander *). Daher Lükke und Verwirrung, denn Alexinos iſt wahrſcheinlich ſpäter als Stilpon. Eben ſo unſicher gewöhnlich die Darſtellung. Da aber die Einheit der Schule unbeſtritten anerkannt wird und keine Zerſpaltungen angegeben, wie bei der kyrenaiſchen: ſo muß man alle übrigen Säze ſammeln und in ihren Beziehungen auf einander zu verſtehen ſuchen. Von

Eukleides als erſter Grundſaz die Einheit und Sichſelbſtgleichheit des guten, auch daß ſein Gegentheil nicht exiſtire. Hier iſt nicht zu verkennen der eleatiſche Charakter, wie denn auch von den alten die Megariker unmittelbar an die Eleatiker angereiht werden, welches wieder Unrecht iſt, wenn man den ſokratiſchen Einfluß überſieht. Denn gleich da die Idee des guten auf der ethiſchen Seite daſſelbe iſt, was die Idee des Seins auf der phyſiſchen: ſo iſt es Anwendung der eleatiſchen Anſicht und Methode auf die Ethik. Es wird erzählt von vielfältiger Uebereinſtimmung der Megariker mit Platon, aber gleich der erſte Grund-

*) Dies iſt wahrſcheinlich aus dem Streit des Eubulides gegen den Ariſtoteles gefolgert, wie ich aus ſchriftlichen Bemerkungen Schl's ſehe, in welchen er aber auch erwähnt, daß nach Diog. L. II, 108. Demoſthenes Schüler des Eubulides geweſen ſein ſollte, womit es denn vereinbar ſein würde, daß manches im Euthydemos des Platon auf den Eubulides ginge.

ſaz zeigt auf Differenz, die auch Platon im Theaitetos berührt und offenbar zu verſtehen geben will, ſein Sezen des böſen ſei ſokratiſcher. Jeder hat Recht auf ſeinem Standpunkt. Daher auch viel Uebereinſtimmung dennoch geweſen ſein kann. Der eretriſche (nur Nebenzweig) Saz von Einheit aller Tugend und daß die Vielfältigkeit der Namen nur auf die äußern Beziehungen gehe, iſt ſchon Vereinigungspunkt und eben ſo platoniſch als ſokratiſch. Eben ſo tritt ſokratiſcher Geiſt hervor in der polemiſchen Methodik des Eukleides, aus dem Schlußſaz, alſo wol durch weitere Folgerung, anzugreifen, welche darauf beruht, daß von keiner Erkenntniß aus ein Widerſpruch mit eingeſtandenem zu finden ſei.

Von der Phyſik iſt ſo wenig übrig, daß man ſchließen muß, die megariſche Schule habe ſich nicht ſehr auf die reale Erkenntniß geneigt, wenn ſie gleich nirgend denen beigeſellt wird, welche die Phyſik verwerfen. Das einzelne übrige kann wol nur aus der Dialektik verſtanden werden. In dieſer ſtellen ſich gleich zwei Grundſäze dar, Daß nichts etwas vermag, als nur indem es wirkt, und Daß nichts möglich iſt, als nur was wirklich iſt oder wird. Der erſtere iſt ganz dem Hauptgrundſaz analog was nämlich nicht wirkt, exiſtirt auch nicht als ein gutes Er hat gewiß auch ethiſch die Tendenz, daß das Guthandeln nie ruhen kann, und enthält im allgemeinen die Anweiſung, das Handeln als ein ſchlechthin beharrliches zu ſezen und das Leben der Kräfte nicht zu unterbrechen. So will auch der zweite nicht in einen Gegenſaz ſezen, als ſofern es ſich thätig in ihm beweiſt Und beiden iſt gemein die Abzweckung, das Spiel mit den Möglichkeiten und der bedingten Nothwendigkeit, wie es in der peripatetiſchen und erſten ſtoiſchen Schule getrieben wird, anzugreifen.

Dieſelbe Tendenz, jeden Gegenſtand total, aber auch nur innerhalb ſeiner Sphäre aufzufaſſen, haben auch wol zwei gewöhnlich nur ſophiſtiſch geſcholtene Kanones, die das Verhältniß

des Subjects zum Prädicat betreffen. Nämlich; Man könne von einem Subject etwas prädiciren, was über daſſelbe hinausgehe, alſo nur Theile, oder rein identiſch jedes von ſich ſelbſt. Die angeführten Beiſpiele ſagen ſogar nur lezteres. Allein erſteres iſt nach dem obigen Kanon daſſelbe; denn in jedem weſentlichen Actus iſt das Ding ganz. Ferner, Was verſchiedene Erklärung oder Bezeichnung führe, ſei auch verſchieden, wie Sokrates und Kranker Sokrates, und ſo werden aus jedem einen Subject viele. Wenn der erſte dieſer beiden Säze die Identität des ſpeculativen und empiriſchen ausſpricht: ſo bezeichnet lezterer die Differenz, indem nämlich die näher (durch etwas dem allgemeinen zufälliges) beſtimmten Subjecte empiriſch ſind, von ſich und ihrem allgemeinen verſchieden, und nur in der Identität mit ihren Beſtimmungen zu behandeln. Dieſe Differenz ins Licht zu ſezen, war auch wol die Abſicht des dem Eubulides zugeſchriebenen Soreites, weil hier an einem normalen Beiſpiel die Unbeſtimmtheit empiriſcher Begriffe gezeigt ward. (Der ψευδόμενος als gegen die hypothetiſchen Schlüſſe überhaupt gerichtet, die von andern Megarikern nur beſchränkt wurden, geht wieder gegen das Spiel mit der Möglichkeit, und alles, was hieher gehört war wol der Hauptinhalt von Eubulides Schrift gegen Ariſtoteles, vielleicht auch ethiſches gegen ſeine μεσότης. Dieſe beiden nun ſind die Hauptformen der megariſchen Streitſäze, die andern haben alſo gewiß auch ſolche polemiſche Beziehungen, vielleicht nachahmend, wie die Demonſtration des Alexinos.) Und eben ſo die Anſicht von des Diodoros Räſonnement gegen die Bewegung. Denn theils beruht dies auf der Vorausſezung materieller Einheiten und der Anſicht der Körper als Aggregate aus dieſen, welche wahrſcheinlich auch in der empiriſchen Phyſik ein Megariker nicht annehmen konnte. (Seine offenbar von den Atomen verſchiedenen ἀμερῆ ſehe ich alſo nicht als ſein Princip an, ſondern nur als eine Vorausſezung, die der zugeben mußte, der das materielle Sein mechaniſch für das wahre hielt. Die Zuſammen-

ſtellung mit den ὄγκοις des Herakleides, die offenbar auf de Parmenides des Platon zurükkweiſen, beſtätigt dies noch.) Theil beruht es darauf, daß der Bewegung Ruhe gegenüberſtand, d ihm gewiß alles werdende Bewegung war, und die Ruhe nu dem abſoluten Sein zukommt.

Man ſieht hieraus, die Megariker waren in ihrer abgeſon derten Exiſtenz die Aufſeher über das formelle Verfahren and rer. Dies trieben ſie in wahrhaft ſokratiſchem Geiſt, den ſi hier poſitiv aufgefaßt hatten. Nur hatten ſie auch die Beſchrän kung mit, die realen Erkenntniſſe nicht zu cultiviren, daru konnten ſie zu keiner Vollendung kommen. Man kann ſage wo die Kyniker negativ waren als Sokratiker, waren ſie poſitiv und umgekehrt. Daher vereinigten ſie ſich am Ende. Stilpo der auch als ächter Kyniker im höhern Stil lebte, war ein Schü ler des Krates und Lehrer des Zenon. Die ſtoiſche Schule i alſo eigentlich die Vollendung dieſer beiden, wie ſich ſpäter ze gen wird.

(Daß Stilpon ſollte die Realität der allgemeinen Begrif aufgehoben haben, läßt ſich nicht denken, wenn man ihm nic alle Aehnlichkeit mit Platon und allen Ernſt des Philoſophiren abſprechen ſoll. Was aber wirklich angeführt wird, kann au bloß jene Tendenz gehabt haben, das allgemeine vom einzelne zu ſondern oder zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe nic durch Abſtraction entſtanden ſind; auch antiperipatetiſch.)

Zweiter Zeitabſchnitt.

Erſte Vollendung der ſokratiſchen Philoſophie durch Platon.

I. Platon ſelbſt.

Eukleides bildete beſonnen die dialektiſche Virtuoſität des Sokrates nach, Antiſthenes war begeiſtert, aber nur von der negativen Seite ſeiner ethiſchen. In Platon war Beſonnenheit und Begeiſterung zugleich und eingehend in den ganzen Sokrates. Die Idee des Erkennens aufgefaßt (nichts weniger als ſkeptiſch) und weiter gebracht auf den Unterſchied zwiſchen ἐπιστήμη und δόξα ἀληθής, welcher erſt die Vorausſezung begründet, daß das Princip in jedem ſein muß und muß können lebendig gemacht werden. Daher konnte er auch die maieutiſche Methode zur Vollkommenheit bringen. Bei der Anwendung derſelben ſein Zwekk ebenfalls nicht bloß wiſſenſchaftlich, ſondern auch auf die Geſinnung. In beidem Fortſezung von Sokrates. Denn auch in lezterm ging er von dem elementariſchen Zwekk, einzelne aus allen Claſſen zu beſſern, zu dem organiſchen über, Herrſcher aus Principien zu bilden, und neue Staatsformen entſtehen zu laſſen. Alſo hatte er auch ein Berufsleben, welches ihm über alles ging (viel Aufopferungen für Syrakus), nur aber auch als Fortſezung verſchieden. Der ohngefähren Wirkung auf die Maſſe folgt die beſtimmtere auf einen auserleſenen Kreis. Dieſer mußte, je ausgelaſſener die Demokratie war, deſto ariſtokratiſcher ſcheinen. Feldherrn, Redner aus Platons Schule. Seinem politiſchen Zwekke kam er oft nahe, dann wieder fern, bis er endlich die Hoffnung aufgab und nun das Bild des Staates ſchriftlich hinterließ. In dieſem beſtimmten Zwekke gründet ſich die verſchiedene Geſtalt der platoniſchen Schule und damit auch der platoniſchen Lebensweiſe von der ſokratiſchen.

Er hat nun zuerſt ſokratiſch alles zuſammengebracht und iſt als erſter ſyſtematiſcher Philoſoph anzuſehen. Daher müſſen ſich auch alle Charaktere in ihm finden. Zwiefache Richtung der Erkenntniß auf Einheit und Totalität und in lezterer auf Phyſik und Ethik. Alles bei Platon in einem gewiſſen Maaß vorgeſtellt. Nichts ganz abgeſondert für ſich allein. Phyſik geht im Timaios in Ethik aus, Ethik geht überall auf Phyſik zurükk. Beide ſtüzen ſich auf die Dialektik, welche wiederum nirgend anders vorhanden iſt, als in Verbindung mit einem von beiden realen Zwekken. Beſonders helleniſch das Nichtloslaſſen der Poeſie vermittelſt des mythiſchen. Nirgend meiſterhafter als bei ihm; zulezt beides ganz in einander. Daher nicht zu verſtehen wenn man ſich nicht des Weſens des mythiſchen immer bewußt bleibt, nämlich das ohne allſeitige Vollendung unmögliche doctrinale Ausſprechen der abſoluten Einheit als eines poſitiven und alſo auch ihres Verhältniſſes zur Totalität zu erſezen. Dieſes mythiſche und jenes Ineinanderſein aller Diſciplinen erſchwert die Darſtellung. Doch muß ſie nach den Diſciplinen gegeben werden.

Die Eintheilung in dieſe drei ſchreibt man gewöhnlich den Xenokrates zu, allein ſie iſt offenbar ſchon in Platons Werken enthalten. Der Phyſik und Ethik eigne Darſtellungen gewidmet die Dialektik, wenn man den Sophiſten für keine will gelten laſſen wenigſtens überall zum Grunde gelegt, und ein völliges Selbſtgenügen verräth ſich in dieſer Triplicität. Zu erfinden iſt überhaupt nichts bei einer ſolchen Eintheilung, denn ſie iſt ſchon da, wenn man ſie ſieht. Man ſagt, Platon ſei in der Dialektik den Eleatikern, in der Phyſik den Pythagoreern, in der Ethik dem Sokrates gefolgt. Man könnte eher ſagen, in der Ethik den Pythagoreern und in der Phyſik den Joniern, denn der Sokratismus geht durch und läßt ſich in kein einzelnes Fach einſperren.

Die Dialektik knüpft ſich unmittelbar an die Sophiſtik. Denn dieſer Corruption konnte nur dadurch begegnet wer-

den, daß der vorige dialektiſche Inſtinct zum Bewußtſein erhöht wurde. In der Antilogik iſt offenbar Eine Verknüpfung falſch. Um die Falſchheit zu entdekken, muß man im Beſiz der wahren combinatoriſchen Kunſt ſein. Dieſe nannte Platon Dialektik, weil Denken und Reden die alten nicht trennen konnten und nach jeder Diſput lebendiges Geſpräch war. Er theilt ſie in zwei Theile, Zu wiſſen, was verknüpft werden kann und nicht, und Zu wiſſen, wie getheilt oder zuſammengefaßt werden kann. Die Regeln, die ſich bloß mit der richtigen Entwikkelung des ſchon verknüpften in Schlußform beſchäftigen, hat er weniger herausgehoben, weil ſich hier die Fertigkeit, wenn nur ſonſt das philoſophiſche Talent ausgebildet wird, von ſelbſt finden wird.

Als die normalfalſche Verknüpfung der Sophiſten iſt anzuſehen die Identität des angenehmen und guten, und die der Erkenntniß und Wahrnehmung. Zu dieſer falſchen Verknüpfung ſuchte Platon vorzüglich den Grund, und alſo die Differenz zwiſchen Erkennen und Wahrnehmen. Er fand ſie darin, daß die Erkenntniß keine Theilung von wahr und falſch litt, wol aber die Wahrnehmung, und gelangte ſo zu der bloß formalen Widerlegung, die er brauchte. Eben ſo mußte nun der Gegenſtand nur der Erkenntniß das unwandelbare ſein, der Wahrnehmung aber das veränderliche, dem Gegenſaz unterworfene. Dies führte natürlich auf den eleatiſchen Gegenſaz zwiſchen Sein und Werden. Wie ſich dieſe als Gegenſtände zu einander verhalten, iſt Uebergang in die Phyſik. Auch das Verhältniß der Operationen iſt zum Theil phyſiſch beſtimmt, denn das Erkennen verrichtet nach ihm die Seele rein für ſich, beim Wahrnehmen bedient ſie ſich des Körpers als Organ. Rein dialektiſch aber iſt, daß aus der Wahrnehmung, αἴσθησις, nicht einmal ein Urtheil, δόξα, herauskommen kann, wenn nicht ein höheres, in das Gebiet der Erkenntniß gehörige, Element hinzukommt, weil ſie ein ἄπειρον iſt und nur die Erkenntniß die Beſtimmung giebt.

Ein zweites Kunſtſtükk der Sophiſten war, in den Urthei-

len anderer die Einheit und Feſtigkeit des Subjects verſchwinden zu machen, und als Widerſpruch darzuſtellen, daß nichtſeiendes könne geſprochen werden und daß Eines zugleich Vieles ſei. (Wie Platon um den Antilogien im allgemeinen zu begegnen, die Eintheilung in die καθ' αὑτά und in die zwiefachen πρός τι gebrauchte *), woraus erhellt, inwiefern einem könne entgegengeſeztes zukommen): ſo ſuchte er dies insbeſondere zu beſeitigen, ſowol für die Begriffe ſelbſt, als für die Gegenſtände, indem er unterſchied erſtlich das Gebiet des ſeienden für ſich, wozu es gar keinen Gegenſaz giebt, kein nichtſeiendes; dann das Gebiet des Gegenſazes zwiſchen dem einzelnen, welcher in der Zertheilung des ſeienden ſtattfindet, ſelbſt dargeſtellt in der Form des Gegenſazes als ταὐτόν und θάτερον. Dies ſind zugleich die allgemeinen Combinationsformeln zwiſchen allen Begriffen. Endlich unter dieſen die empiriſch realen Gegenſäze unter dem Schema der Bewegung und Ruhe als Beharrlichkeit und Wechſel **).

---

*) Leider habe ich über dieſe zwiefachen πρός τι in den nachgeſchriebenen Vorleſungen nichts weiter finden können als folgendes aus einer Nachſchrift v. J. 1823,

Aus den Begriffen, die er durch πρός τι bezeichnet, unterſcheidet als beſondere Abtheilung die, welche ein Mehr oder Minder zulaſſen, ihr Weſen nur haben im Abnehmen und Zunehmen.

**) Aus derſelben Nachſchrift gebe ich noch folgendes,

Dies alles (nämlich im Gebiet der ſophiſtiſchen Kunſtſtükke) ordnete Platon dadurch, daß er ſezte 1) das Sein an ſich, wozu es kein Gegenſaz giebt und dem kein nichtſeiendes gegenüberſteht. Für dieſes gilt der eleatiſche Grundſaz, daß das negative nicht ſei und von dieſem kann nichts negatives ausgeſagt werden. 2) Das getheilte Sein, worin alle Gattungsbegriffe als von einander verſchieden liegen. Dies ſtellt dar unter der Form des Gegenſazes zwiſchen dem ταὐτόν und θάτερον, zwiſchen demſelben und dem verſchiedenen, und hier fand ſeine Anſicht der megariſchen Dialektik ihren Ort. In wiefern ein Ding ταὐτόν iſt, kann ihm keine Mannigfaltigkeit zukommen, es iſt nur beizuſtellen in der ungetrennten Totalität deſſen, was es iſt; ſofern aber Theil hat an dem verſchiedenen, kann ihm mannigfaltig entgegengeſeztes zukommen. Dies geht zunächſt auf coordinirte Begriffe, ſofern

Durch dieſe Grundzüge ſeiner Dialektik gewann er zuerſt, gegen die Sophiſten zu zeigen, wie Einheit und Vielheit könne verbunden ſein, um die Relativität der negativen Säze anſchaulich zu machen. Nun war aber noch die Einwendung übrig, hergenommen von der unvermeidlichen Subjectivität aller Erkenntniß, welche ſie in Widerſpruch ſezten mit ihren Anſprüchen auf allgemeine Gültigkeit. Die Löſung beruhte eigentlich auf der phyſiſchen Theorie von der Harmonie des erkennenden und erkennbaren, rein dialektiſch aber demonſtrirte er ſie an der Procedur des Lehrens, welches nämlich kein Hervorbringen ſei, ſondern ein Hervorrufen eines urſprünglich ſchon vorhandenen. Es war hier ganz daſſelbe Verhältniß, wie zwiſchen Werden und Sein, allein Platon blieb nur der indirecte mythiſche Vortrag, er nannte dieſes zeitloſe vom urſprünglichen Schauen abgeleitete Einwohnen eine *μνήμη*, was auf ein vorher ſchon zeitlich dageweſenes deutet, aber aus der gemeinſchaftlichen vorzeitlichen Welt auch allen daſſelbe iſt, wo denn das Verhältniß von Urbild und Abbild eintritt. Angeſehen nun als bloßer Kanon zur

---

ſie unter einem höheren ſtehen. Dies alles verſirt noch im Gebiet der Erkenntniß, weil nur von Subjectsbegriffen die Rede iſt; vom Gebiet der Wahrnehmung iſt noch nichts. In jenem Gebiet ſind eben dieſe Formeln der Inbegriff aller allgemeinen Combinationsformeln für die Begriffe, die nur eine Einerleiheit und eine Verſchiedenheit ausſagen können. Hier unterſcheidet ſich Platon weſentlich von den Megarikern, indem er die Erkenntniß über das Gebiet beſtimmter Begriffe ausdehnte. Unter dieſes ſtellt er das Gebiet der empiriſchen Gegenſäze, die Erfahrung, und dieſe faßte er unter dem allgemeinen Schema der Bewegung und der Ruhe auf. Dies conſtruirt das Gebiet der Wahrnehmung, welche immer ein *ἄπειρον* ſei, und alſo ſchwebend in der Unbeſtimmtheit von Begriff und Urtheil, wo den nicht die Gegenſäze bezogen auf das Gebiet des wahren, wenngleich in ſich getheilten Seins, woraus hervorgeht, daß alle die Begriffe unter der Formel *καθ' αὐτό* eigentlich Subjectsbegriffe ſind auf dem Gebiet der Wahrnehmung; die *πρός τι* bilden das Gebiet der Prädicatsbegriffe für die Sphäre der Wahrnehmung. Ihre Wahrheit haben ſie, ſofern ſie unabhängig von aller Wahrnehmung zurükgeführt werden können auf das Gebiet, welches unter der Formel des *ταὐτόν* und *θάτερον* begriffen iſt.

Vermeidung der Irrthümer und als polemiſche Waffe erſcheinen aber dieſe dialektiſchen Säze, ſo ſehr ſich auch ihre Wahrheit aufdringt, doch nur als willkührlich aufgefaßt und zuſammengeſtellt. Näher aber und ohne dieſe Beziehung angeſehen bewähren ſie ſich, wie es der formalen Seite der Philoſophie geziemt, als der reine Spiegel der realen, und enthalten zugleich alle Principien der Anſchauung, alſo völlig ſpeculativ. Alſo die erſte Eintheilung, welche die Einheit des Weſens bei der Vielheit der Relationen aufſtellt, indem ſie vollſtändige Eintheilung ſein will, ſezt zugleich die Aufgabe, jedes καθ' αὐτό durch alle πρός τι, welche ein vollſtändiges Syſtem bilden müſſen, hindurch zu führen, ſo daß jede Einheit des Weſens wieder eine Totalität von Beſtimmungen wird, und von Relationen, indem es auch unter ταὐτόν und θάτερον betrachtet werden kann, und ſo als Einheit und Totalität wieder ein Bild des ganzen. Eben ſo iſt in Vergleichung mit den πρός τι jedes καθ' αὐτό ein ὄν, in Vergleich aber mit einem andern καθ' αὐτό tritt es in die Sphäre von ταὐτόν und θάτερον. Hier liegt unſtreitig zugleich das Anerkennen des individuellen, denn das individuelle iſt das, was an und für ſich als ſeiend keinen Gegenſaz hat, ſo wie man ſagen kann, die πρός τι ſind das univerſelle. Auch bei ſeiner Eintheilung unterſcheidet er ſehr ein willkührliches, auf mancherlei Weiſe von ihm perſiflirtes, von dem natürlichen. Die Unterarten müſſen darin ſein, wenn man ordentlich zuſieht. Alles dies deutet nun auf den nothwendigen Zuſammenhang alles Erkennens, der von uns ſchon als Princip der ſokratiſchen Methode erkannt iſt. Auf dieſen Zuſammenhang und alſo auf die Syſtematik der Natur waren die dialektiſchen Uebungen der platoniſchen Schule wol vorzüglich gerichtet. Ferner indem er die ἀνάμνησις von der μνήμη unterſchied und dieſe von einem früheren Schauen ableitet, muß ihm dieſes doch ein anderes geweſen ſein und die ſtreitige Differenz zwiſchen Ding und Vorſtellung nicht in ſich gehabt haben. Hier iſt alſo neben der

Verhältniß zwiſchen der Einheit des Begriffs und der Vielheit der Dinge — indem dieſe bloß der Vielheit der ἀναμνήσεων entſpricht, die ſich alle auf eine und dieſelbe μνήμη bezogen — auch die Einheit des Seins und Erkennens zum Grunde gelegt und formal in dem Gebiet der Dialektik ſelbſt abgebildet. Dieſe Einheit beweiſt er auch indirect, indem, inſofern das Erkennen ein Handeln, alſo ein erſcheinendes iſt, das Sein auch ein leidendes ſein muß und nicht das abſolute, was ſich nun auch umkehren läßt, ſo daß mit dem abſoluten Sein zugleich auch das zeitloſe Erkennen geſezt iſt. Dieſe Einheit der Gegenſäze ſtellt er auch als eine abſolute Einheit auf, als das als θεός und ἀγαθόν über der οὐσία und ἐπιστήμη ſchwebende. Auf dieſe Weiſe nun iſt nicht nur ſeine Dialektik als formale Seite der Spiegel der realen ſowol phyſiſchen als ethiſchen, ſondern auch das heuriſtiſche Princip der abſoluten Einheit oder der Idee der Gottheit, die er in phyſiſchen und ethiſchen Darſtellungen immer nur vorausſezt, hier aber erwekkt. In allem dieſen erſcheint er nun nur als wiſſenſchaftlichere Fortſezung des Sokrates. Denn nicht nur an den allgemeinen Zuſammenhang der Begriffe knüpfte dieſer ſchon ſeine Methode und ſezte als nothwendig zur Vielheit der Dinge die Einheit der Begriffe; ſondern auch er ſcheint die Idee der Gottheit theils rein dialektiſch aufgewekkt zu haben, theils durch Teleologie, die nur die unvollkommne Scheidung iſt zwiſchen formalem und realem. Von jener Seite auf die Idee der Gottheit gekommen zu ſein zeigt gewiß, wie jede helleniſche Philoſophie theiſtiſch ſein muß, da der Theismus durch die bloße Polemik gegen die ſkeptiſche Antiphiloſophie ſchon heraustrat. Und eben ſo gewiß iſt es der Triumph der Philoſophie. Denn für die Naturerklärung oder die Sittengeſeze die Gottheit als fremdes zu Hülfe nehmen zu müſſen, iſt immer mißlich für den Zwekk und herabwürdigend für die Wiſſenſchaft.

Wie nun die Dialektik überall auf die Phyſik hinführt: ſo muß man auch, um die Phyſik richtig zu verſtehen, bei der

Dialektik anfangen, und zwar bei der Ideenlehre, daß nämlich die Einheit des Begriffs zugleich das wahre reale Sein iſt zu der Vielheit der Dinge, das urbildliche zu dem abbildlichen. Dieſes ſelbige, in der erſten Beziehung mehr εἶδος, in der letzten mehr ἰδέα genannt, iſt nun eben in dieſer die productive Kraft der Natur als ſolche, das παράδειγμα für die Bildung der werdenden Erſcheinungen und phyſiſch das wahre ὄν. Ariſtoteles ſagt, der herakleitiſche Fluß habe den Platon auf die Ideenlehre gebracht, weil dann, wenn Erkenntniß ſein ſolle, außer dem werdenden noch anderes ſein müſſe, und freilich ſind dieſe Einheiten der beſtimmten Productivität das beharrliche, was Herakleitos nicht geſehen hat. Allein man könnte eben ſo gut ſagen, die Homöomerien des Anaxagoras hätten ihn darauf gebracht. Denn wenn die beſtimmten Formen des Seins, die dieſer annahm, in der Erſcheinung, dem πάντα ὁμοῦ, nicht rein vorkommen: ſo müſſen ſie ihr Sein anderwärts haben, nämlich in dem ſie auffindenden Verſtande. Von dieſer Seite aus iſt die ideale, von jener die reale Seite der Idee gekommen, und durch Identificirung beider wäre nun Platon die höhere Combination zwiſchen Herakleitos und Anaxagoras. Darum iſt er auch von ihrer Einſeitigkeit frei. Denn die Activitäten, die Prädicate, ſind eben ſowol ein καθ' αὑτό, und es giebt eben ſo gut eine Idee zu ihnen, als zu den Subjecten. Wie nun in der urbildlichen Sein und Erkennen daſſelbe, und eben dieſe Selbigkeit ſein Weſen iſt: ſo iſt auch die Grundanſchauung des abbildlichen das Einsſein des geiſtigen und des materiellen in der Form des Lebens, wo der νοῦς als Seele die geiſtige, die Materie als Leib die reale Seite iſt. Von dem Verhältniß aber dieſes Weſens zu dem Sein kann in dem factiſchen Bewußtſein kein reine Erkenntniß vorkommen, ſondern nur eine wahrſcheinliche Rede, weil nämlich die mittheilbare Erkenntniß ſelbſt in der Form des werdenden befangen iſt. Darum erſcheint auch das Verhältniß ſelbſt als ein Werden und ſeine Darſtellung kann nur

die Form der κοσμοποιία haben. Daher nun alle Naturbeſchreibung rein mythiſch iſt. Wie aber ſchon Urbild und Abbild eine individuelle durch den herrſchenden Kunſtſinn hervorgebrachte Darſtellung iſt: ſo herrſcht nun dieſer Typus durchgängig, und die Gottheit erſcheint als bildend, die Welt als das gebildete. Daher die faſt unentbehrliche Fiction eines rohen Stoffes, in welchem gebildet wird. Die Materie drükkt nun den aus die Differenz zwiſchen Urbild und Abbild, ſo daß ſie als roh zwar im Verſchwinden gedacht wird, als Träger des Bildes aber bleibend. Sie iſt, weil im Gebiet des Gegenſazes durchaus der Gegenſaz von Thun und Leiden der höchſte iſt, die Paſſivität zu der Activität des Paradeigma. Vorgeworfen wird dem Platon dieſer geſtalt- und qualitätloſen Materie Ewigkeit, welche aber doch nichts bedeutet, als daß es in keinem Punkte des wirklichen Seins ein Nichtzuſammenſein des idealen und realen giebt. Die Ewigkeit außer Gott träfe den νοῦς eben ſo gut. Denn Gott nahm den νοῦς, der nicht er ſelbſt war, und pflanzte ihn als Seele der Materie ein, ſo daß dieſe beiden Glieder die erſte, nur nicht wieder als Werden beſchriebene Differenziirung der urſprünglichen Einheit ſind. die Welt iſt demnach ein vernunftbegabtes und belebtes lebendiges. Seele iſt der νοῦς, in wiefern ſeine οὐσία als Identität des reinen und gewordenen Seins in die Sphäre des Gegenſazes verſezt wird durch Verknüpfung mit Einerleiheit und Verſchiedenheit, d. h. als lebendige Beziehung der Totalität der Ideen auf das Werden. Leib ſcheint die rohe Materie zu werden, indem ſie die regelmäßigen Geſtalten aufnimmt, deren Totalität in der Kugel gegeben iſt. Wie nun die Form des abſoluten Seins die Ewigkeit iſt: ſo die Form des werdenden ist Abbild, die Zeit, die hier alſo auch nur mythiſch als ein gewordenes erſcheint. Dieſe iſt nur zugleich mit der Bewegung, welcher nun die Einheit der Welt ſich nothwendig in die Totalität der Sphären umſezt. Dieſe in der Einheit der Seele und des Leibes in ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenbewegen ſind die

gewordenen Gottheiten. Keinesweges iſt die Weltſeele blo Bahn *), ſondern Identität aller Entwikkelungen des ideelle Princips im wirklichen Leben, auch nicht ein mehrfaches, ſonder eine wahre Einheit, in welcher nichts wahrhaft kann geſonde werden. Die platoniſche Zahl deutet gewiß auf die verſchiedene Entwikkelungen, welche nicht fließend ſondern individuell al discrete Größen geſezt werden und offenbar in zwei Reihen zer fallen nach dem pythagoreiſchen Princip des geraden und ung raden, alſo gewiß im allgemeinen Gegenſaz des männlichen un weiblichen. Im Leibe nun ſtellt er die vier Elemente auf, nich zwar als einfach, aber doch ſo, daß er das, woraus ſie qualita tiv mögen zuſammengeſezt ſein, erſt ſpäterer Einſicht überläß Charakteriſirt nun werden ſie durch die Geſtalt, aber doch ſ daß eine qualitative Differenz noch dunkel vorzuſchweben ſchein durch welche ſie ſchon vor Aufdrükkung der Form ein analoge mannigfaltiges waren, und dieſe Elementargeſtaltung als ei frühere Periode der bloß anorganiſchen Weltbildung erſchein Die Charakteriſirung aus der Form, Entſtehung aus den beide Normaltriangeln, und daraus genommene Erklärung von de Uebergange der drei unſtarren in einander, iſt nicht pythagoreiſc ſondern nur ſo weit hierhin die Anſchauung gedrungen war, d Beſtreben in der Bildung des anorganiſchen die Geſezmäßigk aufzufinden. Wahrſcheinlich ſchwebte dem Platon auch nur ei abſolute Harmonie der Qualität und der Geſtalt vor, ſo d deshalb das qualitative immer ſo dunkel als ein nichtverſtand nes mitſpielte. Jeder einzelne Weltkörper aber iſt nun wied ein Bild des ganzen, und muß alſo auch eine Totalität v Entwikkelungen des Lebens in ſich haben. Dieſes vereinze untergeordnete Leben nun iſt nur das menſchliche, indem d thieriſche erſt aus dem Abfall der Menſchen vom *νοῦς* entſte

*) Die Nachſchriften von 1823 haben, Nicht bloß das Erregungsprincip ſeiner Conſtruction der Bahn des Weltkörpers.

Als etwas ganz ſelbſtändiges und doch vom νοῦς entblößtes konnte Platon die Thiere nicht ſezen, und alſo auch nicht ſo aufſteigen wie Empedokles. Die menſchliche Seele nun iſt durchaus gleich der Weltſeele, alſo an ſich eben ſo wenig eine Mehrheit als jene, ſondern die Vernunft iſt ihr Weſen, ihre Erſcheinung aber iſt die Einheit von Wiſſenſchaft und richtiger Vorſtellung. So iſt auch der Leib aus dem Leibe des Weltkörpers genommen, aus den vier Elementen zuſammengeſezt, die aber doch in ihm auf eine eigenthümliche Weiſe modificirt ſind, ſo daß hier eine Verbindung der Theorie des Empedokles und der des Anaxagoras ſtatt findet. Der Leib erſcheint als ſterbliches, reines Product des einzelnen Weltthieres, auf welchem er wächſt, darum durch deſſen Weltſeele *) gebildet und von deſſen Weltleibe geliehen. Allein eine Differenz zwiſchen dem ζῶον κατὰ μέρος und dem Welt-ζῶον iſt des erſteren Bedürfniß äußerer Organe. Vermittelſt dieſer iſt nun ſeine Seele nothwendig an die αἰσθησις geknüpft und alſo auch eben ſo ſterblich als der Leib ſelbſt, aber nur mit dem, was von den Organen ausgeht. Wie nun aber der Leib und die Seele als ſolche dem Platon keine eigne Subſtanzen ſind, ſondern die Seele von dem Leibe getrennt als ein der Weltſeele gleichartiges ſeiendes aber nothwendig mit einem Leibe zu verbindendes übrig bleibt, der Leib hingegen als eine Einzelheit aus dem Werden des Weltkörpers ins univerſelle zurükfällt: ſo iſt auch die ſterbliche Seele keine eigne Subſtanz, ſondern nur das, was in der Seele durch das Zuſammenſein mit dem Leibe geſezt war. Nur ſo iſt der Timaios mit dem Phaidon zu vereinigen. Wie aber in der Idee des Lebens die ganze Kraft des νοῦς rein aufgeht: ſo iſt doch die Erſcheinung deſſelben dieſer Kraft nicht ganz angemeſſen, weil ſie eben ein Werden iſt und in keinem Augenblikk der

*) Nachſchrift von 1823 Werk der Weltſeele als des geſtaltenden Princips der Erde.

Zeit die Materie ganz in die Gewalt des νοῦς gebracht iſt. In ſofern iſt nun die Materie die Urſach des Uebels, was eigentlich nu ſo viel heißt, daß ſie in jedem Product der negative Factor iſt. Al lein freilich ſcheint Platon hier etwas poſitives geſehen zu haben wie man aus ſeinem Streit mit Eukleides ſchließen muß, und aus dem eleatiſchen Grundſaz, daß es kein rein negatives giebt Dieſe Gegenwirkungen der Materie nennt er die nothwendigen Urſachen, und darum theilt ſich ſeine Theorie des Leibes in Phy ſiologie und Noſologie. Die erſtere iſt, was die Sinnenlehr betrifft, wol ſehr empedokleiſch. Eigenthümlich darin die Einthei lung des Leibes in drei Höhlen nach den drei Seelenvermögen das Ahndungs- und Wahrſagungsvermögen in der Leber und die Beſtimmung der edlen Organe. Die Noſologie hat Platon gewiß zuerſt naturwiſſenſchaftlich behandelt. Von dieſer Seit iſt nun das Uebel der Uebergang zur

Ethik und führt auf die Grundidee des guten. Abſolu iſt eben dieſes die Gottheit, über das ideale und reale hinaus Als Identität aber der Totalität mit der Einheit beſteht da gute aus den fünf im Philebos aufgeſtellten Momenten, wo di Luſt nichts anderes iſt, als die in Gefühl geſezte Harmonie de einzelnen Lebenserſcheinungen mit der Idee des Lebens. Die Idee des guten geht auf in der anderwärts aufgeſtellten de Aehnlichkeit mit Gott, denn die Weltbildung iſt harmoniſch un ganz für alle Momente daſſelbe, nur daß die Luſt ſich lediglic auf das vereinzelte Leben bezieht *). Schon dem Platon daher erſchien die ethiſche Bildung in Abſtufung von der göttliche und dämoniſchen als die lezte den Menſchen überlaſſene. Da göttliche Leben iſt ihm ein ſchlechthin gemeinſchaftliches, ächt he leniſch und altattiſch, und die gänzliche Durchbildung der Ma terie für den νοῦς geſchieht durch den Staat. Die Form, ei

*) Spätere Anm. Schl's. Dies iſt Ausgleichung des Gegenſazes zwiſch Kynismus und Hedonismus.

Conſtitution zu erzählen, iſt ganz analog der Kosmogonie, und außer dem Staat iſt alles übrige ethiſche nur elementariſch. Beim Staat liegt zum Grunde die Eintheilung der Menſchen nach den Temperamenten, wo Platon aber nur eine Duplicität ſieht, σώφρονας und ἀνδρείους *). Ethiſche Charaktere ſind freilich beide nur, in wiefern ſie in einander ſind; ganz getrennt geht gleich eine κακία an. Allein Platon ſah wol, daß die reine Indifferenz nicht vorkommt, und ſeine erſte Aufgabe iſt nur, dem Auseinandergehen beider dadurch vorzubeugen, daß theils durch die Zeugung der Indifferenz angenähert wird, theils durch Erziehung jedem das entgegengeſezte Princip befreundet. Ferner liegt zum Grunde die Eintheilung nach dem ſtufenweiſen Durchdrungenſein vom νοῦς, in die wiſſenden, richtig vorſtellenden, bei welchen θυμός, die Regbarkeit des Gefühls für die Vernunft, herrſcht, und die von der Maſſe beherrſchten, welchen nur die Begierde und die unrichtige Vorſtellung zukommt. Die Wiſſenſchaft der erſten muß alſo gemeinſchaftlich ſein für die lezten, d. h. die erſten müſſen herrſchen, der θυμός der andern muß gemeinſchaftlich ſein für alle, d. h. dieſe müſſen zum Fortgang des Bildungsprozeſſes gegen allen Widerſtand aufregen, und endlich der lezten Verwandſchaft mit der Maſſe muß gemeinſchaftlich werden durch Bearbeitung derſelben für den Staat. Endlich muß noch hier Zeugung und Erziehung abzwekken auf Veredlung des ganzen, wo aber offenbar die Materie geſezt wird als eine die niedrigſte Klaſſe immer wieder erzeugende Kraft. Die Zeugungsaufgaben werden gelöſt dadurch, daß die Eheſtiftung unter die Herrſchaft der wiſſenden gebracht wird. Die Weibergemeinſchaft iſt dazu nicht unumgänglich nothwendig, aber ſie zu ſtiften, wenn irgend etwas damit ausgerichtet werden könnte, widerſtand dem Platon nicht, da er in der Geſchlechtsverbindung

*) Spät. Anm. Schl's. Σωφροσύνη phlegmatiſches und melancholiſches Temperament, nur daß lezteres von ſelbſt ſehr zurüktritt, ἀνδρεία choleriſches und ſanguiniſches Temperament.

das individuelle nicht ſah, und er von der ethiſchen Idee der F
milie gar keine Anſchauung hatte. Die Gemeinſchaftlichkeit
Vernunft wird hervorgebracht durch die Conſtitution, in w
cher ſchon liegt, daß keiner nach Neuerungen ſtreben kann, w
jeder das hat, was er begehrt. Die Tüchtigkeit und das Glei
gewicht der einzelnen durch pythagoreiſche Gymnaſtik nach d
Grundſaz, die Seele nie ohne den Leib zu üben, der eigentl
faſt die einzige Spur von Pflichtenlehre iſt.

Bei der Tugendlehre geht Platon aus von einer vorgefu
denen populären Quadruplicität, die er offenbar anfangs n
als different anſah, in wiefern der Widerſtand auf etwas an
res bei jeder gerichtet iſt. Die lezten Erklärungen in der Rep
blik ſind, weil Gerechtigkeit ſich in Beſonnenheit verliert u
auch mit Tapferkeit Eins iſt, ſo, daß nur Gerechtigkeit u
Weisheit übrig blieben als Gegenſaz zwiſchen Sein und Werd

Aus allem erhellt die Vereinigung alles vorigen im S
kratismus, aber auch ein offenbarer Mangel auf Seiten des r
len Wiſſens und eben daher ein allzufeſtes Anhangen des ſpe
lativen an der poetiſchen Form.

Wäre nun die Neigung zum realen Wiſſen in der Fol
vereiniget geweſen mit einem gleichen ſpeculativen Talent:
hätte dieſes erſt die Vollendung werden müſſen. Allein wei
die Maſſe des einzelnen auf einmal zu ſtark eindringt: ſo drän
ſie das ſpeculative Talent zurükk. Nie iſt einer, der eine gro
empiriſche Maſſe zuerſt bearbeitet hat, ein eigentlicher Philoſo
geweſen. Daher differenziirte ſich die platoniſche Schule. D
ſpeculativeren blieben von der Bearbeitung der realen Seite z
rükk, und ſo mußte am Ende eine Art von Leerheit entſtehe
Die realeren verloren ſich in der Fülle, und unter dieſer Ma
nigfaltigkeit wurde ihnen das ſpeculative ſelbſt nur ein gegeben
einzelnes. Dies iſt der Gegenſaz zwiſchen den älteren Akademik
und dem Ariſtoteles. Ihre Einheit aber zeigt ſich theils in de
Feſthalten der allgemeinen ſokratiſchen Ideen, theils in der ihn

meinſchaftlichen platoniſchen Lebensweiſe; politiſche Tendenz, ſtokratiſche Verbindungen mit vornehmen und Tyrannen.

II. Die ächten Akademiker.

Kein erfinderiſcher Geiſt, ſondern außer wenigen Fortſezungen nur Stillſtand und allmähliges Zurükktreten.

Ihre Dialektik, wie es ſcheint, durchaus Tradition der platoniſchen, gewiß ſorgfältige. Das Dictum des ſpäteren Polemon, man müſſe ſich nicht an Worten üben, ſondern an den Dingen, iſt gewiß nicht Verwerfung der Dialektik ſelbſt, ſondern nur der megariſchen, die an den Formeln klebte, und Empfehlung der ächt platoniſchen Richtung auf Eintheilungen und Combinationen. Eine Frucht (frühere ſchon) davon ſcheint geweſen zu ſein der näher beſtimmte Unterſchied zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt. Platon ſchien beide zu ſehr identificirt und auch der Ausführung eine ἐπιστήμη beigelegt zu haben. Daher nun die ἐπιστημονικὴ αἴσθησις des Speuſippos ganz beſonders, wie man aus den Beiſpielen ſieht, auf das Gebiet der Kunſt berechnet, als eine durch die der Vernunftthätigkeit folgende Uebung entſtehende Vollkommenheit. Lediglich auf das Gebiet des Wiſſens und ihm ähnliche ſcheint ſich auch die ſpätere dreifache Eintheilung des Xenokrates zu beziehen, wo δοξαστὸν ſchlechter erſcheint als αἰσθητόν. Gewiß nur davon, wo die Sinne durch unvermeidliche Täuſchung ein entgegengeſezтes Reſultat geben als die Vernunft. Oder er hat αἴσθησις in dem allereinfachſten Sinn genommen, wo ſie von allem Urtheil entblößt lauter Wahrheit enthält.

Sonſt giebt man dem Xenokrates Schuld, er habe in der Phyſik etwas erfunden, aus dialektiſchem Unvermögen, ſich durch den Widerſpruch von Einheit und Vielheit durchzufinden. Allein theils konnte, wer dieſen nicht platoniſch löſete, überall kein Platoniker ſein, theils giebt ſeine Erfindung die Löſung nicht,

Library of the

deren er bedurft hätte. Denn als theilbar der Materie nach ſin
ſeine ἀδιαίρετοι γραμμαί doch Vielheit, und um eine Einhei
der Art nach herauszubringen, hätte er ihrer nicht bedurft, dem
dieſen Charakter tragen die platoniſchen Flächen auch. Dies g
hört alſo rein in

die Phyſik als Fortſezung des Platon, und zwar ein
ſolche, die ohne erweitertes reales Wiſſen konnte zu Stande kom
men. Die Flächen haben einen beſtimmten geometriſchen Ch
rakter; allein ſie ſind noch nicht das geometriſch einfache, un
hierauf vielleicht Platons geheimnißvolle Aeußerung im Timaio
deutend ſuchte er einen eben ſo beſtimmten Charakter in den L
nien, welche dieſe Flächen bilden, ob nach Verhältniſſen zu
Kreiſe oder nach harmoniſchen Proportionen läßt ſich wol nic
mehr entſcheiden. Sonſt iſt das Gebildetſein der Welt aus de
Eins und dem ἄπειρον ganz platoniſche Beſchreibung der Id
und der Materie. Nur nimmt gewaltig überhand die arithm
tiſch pythagoriſirende und die mythologiſche Bezeichnung, au
welcher hernach die neuplatoniſche entſtand. So μονάς un
unbeſtimmte δυάς als Zeus und Mutter der Götter; Mutt
wegen Wirklichkeit der Materie, und der Götter wegen der u
ſprünglichen Weltbildung. Fortgeſezt auch das im Platon n
angedeutete, die Volksgötter als die Ideen der univerſellen A
tionen zu ſezen, ſehr empedokleiſirend. So auch die Parzen a
die univerſellen Actionen der Seele bezeichnend. Reales um
weniger neues, da er die Kenntniſſe nur als λαβαί der Phil
ſophie anſah, wenn dies wahr iſt.

Ethik ſcheint mehr elementariſch geweſen zu ſein als ſtaa
bildend. Die Hoffnung war verloren, daß die platoniſche B
dingung zu realer Verbeſſerung eintreten könnte, und die Z
führte darauf, die Tugend des einzelnen nur als Saamen au
zubilden. Wenig politiſches den Nachrichten zufolge in d
Schriften des Speuſippos und Xenokrates. Gemeinſchaftlich
Verdienſt derſelben aber ſcheint geweſen zu ſein genauere B

ſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Ethik und Phyſik. Einmal der Gegenſaz des Princips und der Methode. In der Phyſik nämlich das höchſte in dem Sein, welches mehr dem Werden zum Grunde liegend vor demſelben gedacht wird; in der Ethik in dem Sein, welches als Reſultat des Werdens, als Werk erſcheint. So wurde die organiſche Tendenz der Natur auch ſchon von Platon mehr ethiſch betrachtet. Dann aber auch die Identität des Gebietes durch Xenokrates, welcher alles ſeiende (phyſiſche) ethiſch eintheilte *) in das gute, ethiſch ſeiende, gewordene; das böſe, werdende als noch nicht gewordenes; weder gut noch böſe, das noch nicht werdende. Altplatoniſch, aber wie es ſcheint in größerem Sinne umgebildet. — In der Tugendlehre offenbart ſich Hinneigung zur theoretiſchen Seite in der Beſchreibung der φρόνησις. Vielleicht auch ſchon in der (hier wol urſprünglichen) Benennung σπουδαῖος βίος. Ferner trennt Xenokrates von der Tugend das Organ derſelben, die ὑπηρετικὴ δύναμις, ohnerachtet es nur Organ iſt in wiefern ethiſch gebildet, allein dieſe Bildung iſt freilich eine gemeinſchaftliche. Nur hatte er für lezteres noch ſo viel Sinn, daß er dennoch dieſe δύναμις für nöthig zur εὐδαιμονία hielt (welches zeigt, wiefern ſich auch Ariſtoteles dem platoniſchen nähern konnte). Polemon aber, der die Trennung beſtehen ließ, verſchloß ſich ganz in die Subjectivität und hielt die Tugend allein für hinreichend. Daher bildet er auch ſchon den offenbaren Uebergang zu den Stoikern.

III. Ariſtoteles.

Viele Zeugniſſe laſſen nicht daran zweifeln, daß Ariſtoteles mehrere Jahre Platons unmittelbarer Schüler geweſen. Aus ſeinen Schriften kann man es nicht merken. Durchgehende Mißverſtändniſſe platoniſcher Lehren, aus Mißverſtand der Schriften zu erklären,

*) Sext. Emp. adv. math. XI, 4.

nicht zu begreifen aber, wie ein lebendiger Schüler ihn ſollte beibe halten haben; alle Berufungen auf unſere Werke, keine einzig beſtimmte auf mündlichen Unterricht; Tadel gefliſſentlicher ein zelner Ausdrükke, wie er dem nicht möglich ſein ſollte, der Pla tons Manier aus dem Leben kannte; alles dies ſpricht nur fü Kenntniß aus den Schriften. Man ſieht daraus wenigſtens, wi loſe die Verbindung geweſen und wie wenig dem Platon z verargen, wenn er den Ariſtoteles nicht zu ſeinem Nachfolger e wählte. So daß vielleicht die kürzeſte Darſtellung der ariſtot liſchen Lehre wäre, wenn man nur den Gegenſaz zu der plato niſchen aufſtellte. Doch wenden wir uns lieber an ſeine Schriften

Dieſe zerfallen ganz nach der alten Eintheilung in dialekti ſche, phyſiſche und ethiſche. Man ſchreibt ihm ſonſt die m derne zu in theoretiſche und praktiſche; auch kommt eine ſolch Eintheilung der ἐπιστήμη vor in theoretiſche, praktiſche un poetiſche, iſt aber durchaus, ſo gefaßt, zu einer Eintheilung d Wiſſenſchaft nicht brauchbar.

Statt der Dialektik, in welcher die Richtung der E kenntniß auf die Einheit weſentlich iſt, giebt Ariſtoteles die Sy logiſtik, Theorie der Schlüſſe und Beweiſe. Er ſelbſt geſteh weder ließen ſich Definitionen beweiſen, noch ließen ſich Einthe lungen in Syllogismen verwandeln, ſo daß ſeine Kunſt ga außerhalb der Aufgaben der platoniſchen Dialektik fällt und – außer der Bewaffnung gegen den Sprachmißbrauch in den ſ phiſtiſchen Spielereien — nur zum Kanon für die richtige En wikkelung und Anwendung einer ſchon gegebenen Combinatio dienen kann. Heuriſtiſcher ſind ſeine Kategorien und die Topi erſtere um Probleme zu erfinden, und leztere um zu den Pr blemen die Auflöſung. Wie aber die Kategorien größtentheil nur auf äußere Verhältniſſe gehen: ſo iſt auch ſeine Topik n auf dem Gebiet des συλλογισμὸς διαλεκτικός, der nicht a erwieſenen oder unmittelbar gewiſſen Sázen, ſondern ἐξ ἐνδόξω folgert. Alſo nur Wahrſcheinlichkeiten laſſen ſich auf dieſem We

finden, und keine eigentliche ſtrenge Erkenntniß. Daß er ſich mit einer ſolchen Heuriſtik begnügt, liegt in ſeiner Idee vom Erkennen. Dem Gehalt nach iſt es ihm nur das durch Induction gefundene καθόλου, da doch die Induction ſchon vorausſezt, daß man dasjenige hat, was das Princip der Zuſammenſtellung iſt. Ein ſo gefundenes iſt dann auch nur empiriſch. Der Form nach iſt ihm das Erkennen das Wiſſen um die Urſach eines als nothwendig eingeſehenen, was nun zurükkgeht auf eine erſte Urſach. Urſach aber iſt eine bloß wörtliche Einheit und der Sache nach vierfach, formelle = Weſen, materielle = Subſtrat, bewegende und Endurſach. So müßte er alſo auf vier erſte Urſachen zurükkkommen, allein ſo genau nimmt er es nicht und meint nur, ſie fielen oft zuſammen. Deſto deutlicher ſieht man, wie er durchaus nur auf das einzelne eingerichtet iſt. Das platoniſche Werden iſt ihm das wahre Sein; dagegen das lebendige Sein der Ideen iſt ihm nur die Möglichkeit, woraus jenes entſtehen kann, und alſo das allgemeine realiter nur im Verſtande *), und der Verſtand nur Eins mit den Dingen ihrer Möglichkeit nach, wobei natürlich an Richtung der Erkenntniß auf eine höchſte Einheit nicht zu denken iſt, um ſo weniger als Ariſtoteles das Merkmal der Nothwendigkeit immer mehr vernachläſſigt und immer mehr auf das urſächliche ausgeht. Die erſten Urſachen können aber nicht wieder aus Urſachen erkannt werden; alſo nur in wiefern das Wiſſen auf dem Nichtwiſſen beruht, geht es mit den Dingen auf. Nun erkennt er zwar dieſes unmittelbare weder der Demonſtration unterworfene

*) Aus den Nachſchriften von 1823. Dem Ariſtoteles iſt das Werden, die γένεσις, das Sein, welches Gegenſtand der Forſchung iſt; dagegen das allgemeine als productive Kraft zum Grunde liegende iſt ihm die Möglichkeit, woraus das einzelne entſtehen kann. Die Möglichkeit aber iſt an ſich nichts, zeigt nur eine Richtung im Denken an und ſo iſt ihm jenes allgemeine nur im Verſtande und dies iſt in den Dingen ihrer Möglichkeit nach. Es wird alſo alle Urſach auf das Gebiet des einzelnen getrieben, wo die Urſach, wodurch ein mögliches wirklich geworden, eingeſehen werden ſoll.

noch auf eine Urſach zurükkgehende Einſehen für etwas höheres als jenes Wiſſen, und dies bewährt eben ſeine philoſophiſche Geſinnung, aber eben dies höhere kommt nicht heraus, und darin zeigt ſich ſein Mangel an ſpeculativem Talent, weshalb er ſich auch faſt nirgend auf den νοῦς beruft, ſondern faſt überall nur aus einer oft ſehr willkührlichen Induction folgert. Indem er aber dem Sokrates (der nur die Induction braucht, wo er die als einwohnend vorausgeſezte Idee zum beſtimmten Bewußtſein bringen will) dieſe und die Definition als Verdienſte um die Anfänge der Wiſſenſchaft anrechnet, glaubt er gewiß den rechten Sokratismus ergriffen zu haben. Hieraus nun läßt ſich zunächſt ſeine reale Methode im allgemeinen ſehr gut verſtehen. Wo er bei Erklärung anfangen muß, weiſt er auf eine Maſſe gleichartiger Wahrnehmung hin und verbindet oft, ſeiner eigner Kunſt noch nicht recht Meiſter, ſehr weſentliche und ſehr zufällige Merkmale; oft hält er ſich auch mehr an das Wort als an die Sache. Wo er dagegen bei Grundſäzen anzufangen hat da ſtellt er die verſchiedenen Meinungen zuſammen und will aus der Kritik derſelben mit Hülfe der Logik die Wahrheit ausmitteln. Daher der hiſtoriſche und kritiſche Charakter ſeiner Schriften. So überall in

der Phyſik. Großes Corpus phyſikaliſcher Schriften. Die formellen und materiellen Principien, Grundſtoff und Bewegung. Eintheilung der Dinge in drei Claſſen. Für das unbewegliche die Metaphyſik, für das unvergängliche die Bücher de coelo, für das vergängliche alle übrigen. Warum das unvergängliche eine eigne nicht durch Gegenſaz beſtimmte Materie haben muß, kommt nirgend heraus; ſo wenig als warum das unbewegliche von allem materiellen abgeſondert ſein muß. Dies findet ſich aus einem rein formellen Grunde, nämlich weil es eine Wiſſenſchaft geben muß, welche das ſeiende als ſeiend betrachtet *

*) Aus den Nachſchr. v. 1823. Da es von allem materiellen geſonde

Daß dieſes ſeiende mit dem Weltbeweger identiſch iſt, ſcheint nur ein unbewußtes Platoniſiren zu ſein (das willkührliche Verknüpfen zweier Merkmale iſt aber nichts ſeltenes). Dieſe berühmte Bewegung enthält aber gar nicht den Grund, warum von dem unvergänglichen das vergängliche gerade auf dieſe und keine andere Art bewegt wird. So daß die Gottheit auf keine Weiſe unter der Idee des Künſtlers auftritt. Nun iſt freilich in ihr die erſte ἀρχὴ κινήσεως und das erſte εἶδος (das ὄν ſchlechthin) vereinigt, auch das erſte οὗ ἕνεκα, allein jene beiden tranſcendent, lezteres nur immanent, ſo daß dies οὗ ἕνεκα nicht der Urſprung aller Endurſachen für anderes iſt. Warum aber hat er nicht auf dieſe Weiſe die Vereinigung vollſtändig gemacht? Man ſieht, zur Naturerklärung bedarf er der Gottheit gar nicht. Daß er ſie alſo aufſtellt, muß reines inneres unbewußtes Bedürfniß ſein (denn um dem Volkswahn zu ſchmeicheln konnte ſie ſo nicht aufgeſtellt werden). Aber ganz unphiloſophiſch iſt die Art, wie er ſie conſtruirt und noch allgemeiner die Art, wie er dieſe drei Arten der Subſtanzen außer einander ſezt, ſo daß er nicht nur den Vorwurf auf ſich ladet, das allgemeine wieder zum einzelnen zu machen (denn auch der Himmel müßte ihm eigentlich ein allgemeines ſein in Beziehung auf die Erde), ſondern ihm auch wunderlich genug die Gottheit unter allem das äußerlichſte wird.

In der Naturbeſchreibung müßte ihm nun das meteoriſche und unorganiſche als unmittelbarer Einfluß des unvergänglichen auf das vergängliche das höchſte ſein; es tritt aber als das niedrigſte auf, weil es die Quelle ſeiner Bewegung nicht in ſich ſelbſt (dem vergänglichen) hat. Dies Inſichſelbſthaben iſt nun die willkührliche Grundbeſchreibung der Natur (die nichts zu erklären taugt, weil man erſt die Grenzen des Selbſt beſtimmen

---

iſt, iſt es nicht das erſte ὑποκείμενον und alſo nicht die erſte Urſache in vollſtändigem Sinn.

müßte), man ſieht aber, er iſt ganz einſeitig vom Gegenſatz gegen die Kunſt ausgegangen. (Wie er nun von hieraus noch zum ſtrengern Unterſchiede des beſeelten und unbeſeelten kommt, ſieht man nicht?) Bei der Beſchreibung der Thiere geht er wieder, als ob er die Einheit gar nicht finden wollte, vom einzelnen, von den Theilen aus, dann folgen die Verrichtungen (ſo daß er glaubte beides trennen zu können, was ſchon mechaniſch genug iſt) und die παθήματα, und zulezt erſt die Seele, wobei er alſo rein vom thieriſchen auszugehen ſcheint. Hier iſt nun wieder die Erklärung ganz willkührliche Verknüpfung zweier Merkmale, der Einheit der organiſchen Kräfte und des Erkenntnißvermögens. νόησις wird der αἴσθησις entgegengeſezt, aber nur aus einem einzelnen Merkmal, nämlich als reines ποιεῖν ohne πάσχειν, und eben ſo aus der bloßen Induction behauptet, daß es doch kein νοεῖν gebe ohne αἰσθάνεσθαι. Hier kommt nun der νοῦς ganz zulezt heraus und doch als Princip, in wiefern die Tendenz zur Induction in ihm liegt, ja gleich als Grund alles vorigen, in wiefern es ein Wiſſen iſt. Ob es aber vor dem νοῦς eine αἴσθησις giebt und erſt durch das Zuſammentragen dieſer das Wiſſen von dem νοῦς entſteht iſt nicht deutlich. Angeknüpft aber wird der νοῦς wieder an die Gottheit. In wiefern nämlich dieſer eine Thätigkeit ein Leben zukommen ſoll, darf es nur ein ſolches ſein, welches kein πάσχειν iſt, und wegen Mangels alles Bedürfniſſes (wobei eine ſchlechte Anſchauung des πράττειν zum Grunde liegt) die reine θεωρία. Leer iſt aber auch dies, weil nicht entſchieden wird, ob die Welt oder nur der νοῦς ſelbſt Gegenſtand iſt. (Nahe lag die Vermittlung, wenn ſchon im νοῦς als ſolchem die Welt idealiter iſt) *). Auch von Seiten dieſer Verknüpfung war ihm alſo die Gottheit unnüz.

*) Aus den Nachſchr. v. 1823. Wenn er nicht ſo entſchieden dagegen geweſen dem allgemeinen eine Realität zuzuſchreiben. Er hätte dem Pla

Seine Ethik entſpricht ſehr genau der Phyſik und hat auch ganz dieſelbe Methode und Verdienſte. Ebenfalls geht er von willkührlichen Erklärungen aus, die auf unvollſtändigen Inductionen beruhen, oft nur von einem frappanten Merkmal genommen. Ebenfalls ἐξ ἐνδόξων, und wo ihn Maaßbeſtimmung verläßt, mit der gewöhnlichen Formel, wie der weiſe es beſtimmen werde. Auch von der Kritik der früheren fängt er an, jedoch in ſeinem eigentlichen (wahrſcheinlich ſehr frühen) Werk nicht mit der Gelehrſamkeit, wie bei den phyſiſchen Schriften. Statt der großen productiven Anſicht, wo der Staat eigentlich lezter Reſultat iſt, und der einzelne nur Element im Staat, beſchränkt er ſich in die Subjectivität ein, weil die αἴσθησις, die ihm überall zum Grunde liegt, nur ſubjectiv iſt. Sein eigentliches Product daher iſt die εὐδαιμονία, und — ſo ſehr man auch glauben könnte, die Ethik ſei nur Propädeutik zur Politik — ſo iſt doch dieſe nur Technik, um durch ſie die Geſinnung zu bilden. Von der Grunderklärung der εὐδαιμονία muß man alſo anfangen. Ueber die Richtung der Thätigkeit muß zuerſt beſtimmt ſein. Wie drei Claſſen der Dinge: ſo ſezt Ariſtoteles auch drei Lebensweiſen, und leider auch außer einander; θεωρητική, entſprechend dem unbeweglichen unvergänglichen, daher auch irgendwie die Gottheit dieſes Bewußtſein beſizt; πρακτική, in der Mitte, das eigentlich ſittliche; und ἀπολαυστική, dem vergänglichen beweglichen entſprechend. Daß ihm das lezte nicht gut genug iſt, ſondern nur das zweite, und daß er die ἡδονή, welche Element der εὐδαιμονία iſt, nie von der πρᾶξις trennen kann, beweiſet ſeine ſittliche und ſokratiſche Geſinnung. Dagegen wenn er nun die einzelne Handlung nach den Endurſachen betrachtet, ſchwankt er, ob die Tugend es ſei oder die Luſt. Auf der einen Seite hat er die Induction des Gefühls für die Tu-

---

ten nicht ganz gleich conſtruiren können, weil er die Identität des realen und idealen gänzlich verwirft und das allgemeine ihm nur das zuſammengefaßte einzelne iſt.

gend, daß man ihr folgen würde auch ohne Luſt. Dann aber iſt ihm doch conſtant die Luſt das lezte und die ethiſche Betrachtung ſcheint ihm eben ſo beſtimmt nur beim lezten zu ruhen, wie die phyſiſche beim erſten. Indeß befreit ihn ſchon dieſes Schwanken von dem Verdacht des niedrigen Eudämonismus. Die Tugend ſelbſt ergreift er nun auch nur als Erſcheinung. Indem er, um ihr Weſen zu finden, Handlungen zuſammenſtellt, worin ſie iſt und worin ſie nicht iſt, muß er auf das beiden gemeinſchaftliche ſehen, nämlich das Verhältniß des handelnden zum Gegenſtand, und ſo erſcheint ſie ihm als die Mitte zwiſchen Zu ſtark anziehen und Zu ſtark abſtoßen, in welcher Erklärung freilich das Weſen derſelben nicht liegt. Indem er aber die Mitte wieder als relativ ſezt und den tugendhaften auch als einen werdenden: ſo iſt es eine gute Beſchreibung des Werdens indem die Tugend als ſolche ſich immer weiter von der urſprünglichen Gewalt der Neigung entfernt. Seinem Beobachtungsgeiſt war die ſokratiſche Quadruplicität zu dürftig, aber ſtatt ſie nur zu theilen und anderes als darunter begriffen aufzuſtellen, ſtellt er durch einander neben jene großen Formen die beſtimmteſten Einzelheiten aus dem geſelligen Leben. Die Beobachtung aber mancher Gebiete iſt neu und verdienſtlich. Die Zulänglichkeit der Tugend zur εὐδαιμονία ſezt er; aber nicht rein, indem er theils die äußere Sphäre nicht als ethiſch producirt ſondern als gegeben ſezt, theils Wohlergehn der Freunde als etwas trennbare und ſofern nur als ein Minimum ſezt. Das ganze Subject der Ethik aber, der freihandelnde, wird eben ſo ungründlich beſtimmt wie der Begriff φύσις in der Naturwiſſenſchaft. — In der Politik begnügt er ſich ſtatt der Einheit der Verfaſſung nur mit dem Gegenſaz in der Mannigfaltigkeit der Formen und mit einzelnen Regeln, die auch durch Kritik des vorhandenen ausgemittelt werden. Aber eben die hiebei entſtehenden hiſtoriſchen Bilder ſind das größte Verdienſt.

Großen Mangel an ſpeculativem Geiſt kann man nicht ver

kennen, doch beherrſchte ihn innerlich die Idee (was man beſonders an den Inconſequenzen erkennt), nur zurükkgedrängt durch die Gewalt des empiriſchen. Große Verdienſte in Naturbeſchreibung und als erſter gelehrter. Compoſition bei einem Schein von Klarheit, wie ihn die logiſche Geſezmäßigkeit geben muß, ſo innerlich verworren, wie es ſein muß, wenn einer nicht feſt iſt in den Principien. In der Sprache — bei ſo wenigem Sinn für platoniſche Schönheit, daß ich an die dem Platon ähnlichen Exoterika nicht glauben möchte — einförmige Härte, ſchlechte Bildung neuer Wörter, alſo auch von dieſer Seite ein Rükkſchritt. Ein vergeſſenes Verdienſt iſt noch das erſte Philoſophiren über die Kunſt, wobei ſie auch ſchon als ein geweſenes erſcheint.

IV. Peripatetiker.

Seine unmittelbare Schule, eine reine Fortſezung ſeines Weges, immer mehr nach der Empirie hin differenziirt. Theophraſtos, Fortſezer der Naturbeſchreibung, erſter Botaniker und Lithoog; auch ſeine Charaktere ſind nur Naturbeſchreibungen zu Ariſtoteles Ethik. Dikaiarchos nnd Ariſtoxenos ſezen größtentheils die Geſchichte fort, ſammeln zur Geſchichte der Philoſophie; die Zeugniſſe über ihren Charakter und Werth ſehr getheilt. Faſt ganz allein als Metaphyſiker und den Ariſtoteles modificirend tritt Straton von Lampſakos hervor. Einige ſchildern ihn als beſtimmten Gottesleugner, der den Zufall an die Spize der Natur geſtellt. Andere, er habe Gott näher mit der Welt vereinigt. Schwer mehr auszumitteln; wahrſcheinlicher aber erſteres, weil es wirklich die ſchwache Seite des Ariſtoteles war.

Dritter Zeitabſchnitt.

Zweite Bildung der ſokratiſchen Philoſophie durch die Stoiker.

Drei Erſcheinungen kommen hier zuſammen, Epikureer, Skeptiker, Stoiker. Leztere ſind die poſitive Seite, welcher die andern beiden entgegengeſezt ſind, die erſteren mehr ethiſch, die lezteren mehr dialektiſch. Der Gegenſaz zwiſchen Stoikern und Epikureern iſt zu bekannt, als daß man hier des poſitiven abſolut bedürfte, um das negative zu verſtehen, und anderer Urſachen wegen iſt es beſſer, den Zuſammenhang des ganzen Zeitalters mit dem Ariſtoteles zuerſt am Epikuros zu zeigen, welchen dann um ſo eher gefolgt werden kann, da Epikuros und Zenon als ganz gleichzeitig anzuſehen ſind. Die Skeptiker hingegen können erſt durch die Dialektik der Stoiker recht verſtändlich werden, ſo daß man was als Antiphiloſophie erſcheint hier trennen muß. Alſo

I. Epikuros.

Er ſelbſt widerſezt ſich aller hiſtoriſchen Anſicht ſeines Daſeins und will rein für und aus ſich ſelbſt verſtanden ſein als Autodidakt. Wodurch er ſich ganz unbedeutend machen würde Sogar vom Zuſammenhang mit der leitenden Erſcheinung, dem Sokratismus, will er nichts wiſſen; weder er noch ſeine Anhänger haben ſich je Sokratiker genannt. Dies iſt nun Eitelkeit hervorſtechend in ſeinem ganzen Leben, ſo unphiloſophiſch dieſe Geſinnung auch iſt. Ueberall Hervorhebung ſeiner Perſönlichkeit Anſtalten, um ſeine Lehre als Tradition unverlezlich zu machen Stiftungen, um ſein perſönliches Andenken zu erhalten. Dahin alſo auch jener eitle Ruhm. Allein ſeine Abhängigkeit von

Ariſtoteles und ſein Zuſammenhang mit Kyrenaikern und Demokritos iſt nicht zu verkennen, ſo ſehr er jenen verſchweigt und auf dieſe beiden ſchimpft. Vielmehr ſind dies grade die Hauptpunkte, um das Verſtändniß ſeiner Lehre zu entwikkeln. Da er in der Dialektik eigentlich nichts geleiſtet hat und alles merkwürdige darin zur Pſychologie und Phyſiologie gehört: ſo fangen wir um ſo eher bei dem auffallendſten und bekannteſten an, bei ſeiner

Ethik. Wo Ariſtoteles ſchwankte, hielt er die eine Seite feſt; die Luſt war ihm das lezte τέλος, nicht die Handlung. Allein er nahm auch von Ariſtoteles an, daß jede Bewegung, vom Standpunkt der Endurſachen geſehen, nur noch das unvollendete iſt, und ſo war ihm die Luſt τέλος, nicht als Bewegung, wie den Ariſtippen, ſondern als ἦρεμία, als lezte Befriedigung, ſehr ähnlich des Theodoros Atheos χαρά über die φρόνησις, eigentlich permanente Stimmung, καταστηματική oder auch γαληνισμός, zur Widerlegung der Kyrenaiker. Weil ſich nun dieſe als einzelner Moment weniger unterſcheiden läßt, nahm er natürlich mit den ſpäteren Kyrenaikern nicht die einzelne Luſt ſondern die εὐδαιμονία als Zwekk an. Hiedurch war aber ein möglicher Contraſt geſezt zwiſchen dem ganzen und dem einzelnen Moment. Dieſen hob er durch die jede unmittelbare Affection immer mehr überwiegende Zuſtrömung der μνήμη, aus welcher eben jene Stimmung entſtand. Dieſe μνήμη, ſo wie auch gewiſſermaßen die Hoffnung, war nun ſeine geiſtige Luſt, die er als unendlich vermehrbar mit Recht weit über die körperliche ſezte. Eigenthümliche geiſtige aber konnte er nicht annehmen. Die Begierden, auf deren guten Ausgang demnach die εὐδαιμονία beruht, theilt er ein in natürliche und nothwendige, natürliche nicht nothwendige, und die keins von beiden ſind. Alle aus δόξα entſtandene ſind lezter Art, und dieſe treten am meiſten der Glükkſeligkeit entgegen, vorzüglich die δεισιδαιμονία. Der Siz der Sünde iſt alſo ganz eigentlich im Verſtande. Bür-

gerliche Tugenden ſind nur aus Furcht vor den erſten beide
Arten, und ſo entſteht eine mäßige Diätetik und Gymnaſtik
Das Maaß im Genuß der unmittelbaren Luſt, worauf auc
ſeine Theorie deutet, iſt zum Theil wol auch in ſeiner Kränklich
keit gegründet. Geſeze allerdings nur zur Bändigung unmäßi
ger Begierden, und ſo war ihm der Staat gar nichts ethiſche
ſondern ein bloß äußerlich gegebenes. Seine Schule als Soci
tät Gegenſaz des pythagoreiſchen Bundes.

Phyſik. Ariſtoteliſcher Charakter, das einzelne als ſolche
auffaſſen und nach dem bloßen Cauſalzuſammenhang fragen
Allein was Ariſtoteles inconſequent dazuſezte, ließ er, freier vo
der Gewalt der Idee, wieder fort. Alſo keine Gottheit als A
fang der Bewegung und keine Vernunft als eigenthümliche
Princip in der Seele. An die Stelle Gottes nur den poſitive
Ausdrukk des negativen, den Zufall. Kein von der Mater
getrenntes Sein, alſo die Materie das urſprüngliche, und v
oder im Anfang der Bewegung gedacht ganz zerfallen, atom
ſtiſch. Daher ſeine Phyſik demokritiſch. Vielleicht war er ſ
nachdem er ihm früher blindlings angehangen, aufs neue dara
gekommen und forderte daher, ſie nur aus ſich ſelbſt zu habe
Die Abweichungen von Demokritos, z. B. daß er andere Diff
renz der Atome als nach der Geſtalt annahm (wie z. B. d
Atome der Seele die glätteſten wären) und daß Atome u
Körper ihm nun als zwei gegenüberſtehende Arten des Sei
erſchienen, nicht ſich verhaltend wie Sein und Schein, ſchein
übelbegründet. Er ſcheint Elemente in die Mitte geſtellt zu h
ben zwiſchen Atome und Körper und zwar nicht rein emped
kleiſch ſondern vielleicht mit Annäherung an den Anaxagora
wenn ſein Lob deſſelben nicht auch bloße Paradoxie iſt. D
Seele war ihm nun auch ein Leib von runden glatten Atom
Er theilte ſie wie Ariſtoteles in die organiſche Einheit und d
Erkenntnißvermögen. Erſtere durch den ganzen Leib verbrei
durch das Feuer, Princip der Wärme, durch das hauchige Pri

ip der Bewegung, durch das luftige Princip der Ruhe, des Gleichgewichtes (der Luft ſcheint das Waſſer mit angehört zu haben und die Erde kein Element geweſen zu ſein). Was iſt aber das Erkenntnißvermögen? Wie Ariſtoteles ließ er alles von den Sinnen ausgehen, allein da er den inconſequenten νοῦς leugnete, in dem doch gewiſſermaßen das Beſtimmtſein der Induction gegründet war nach Ariſtoteles: ſo lag ihm ob, dies alles rein materiell zu erklären. Hiezu fand er die Idole des Demokritos vortrefflich. Körperlich ſich losreißender Stoff der Wahrnehmung körperlich aufgenommen, innerlich ſich fixirend als Nachempfindung, ἐπαίσθησις, und hieraus entſtehend das allgemeine Schema als nachempfundenes, ἐπαίσθημα, welches dann für künftiges die Vorkenntniß, πρόληψις, bildet. So iſt der ganze Erkenntnißprozeß verkörpert, ſogar der Begriff ſelbſt. Wie die niedere Seele als Theil habend an einem Element wirkſam war auf daſſelbe: ſo ſteht ſie nun auch als Erkenntnißvermögen in Gemeinſchaft mit allen Idolen, wahrſcheinlich als das nach innen gegangene Idol des Leibes, und ihr Unterſchied von dem Körper liegt in nichts anderem, als in dieſer Richtung des idoliſirenden Vermögens. Der Begriff iſt auf dieſe Art wieder einerlei mit den Dingen, aber nicht als Wurzel ihres Weſens, wie bei Platon, ſondern ganz umgekehrt als Reſultat ihres äußerſten Scheins, denn zwiſchen den ſeienden Körpern und den in die Seele eingehenden Idolen ſtehen noch die Luftgebilde in der Mitte.

Dieſer vollendete Materialismus kündigt ſich ſchon von ſelbſt als atheiſtiſch an. Auch ſind die ſeligen Götter des Epikuros nichts reelles. Er ſezt nur die beiden Merkmale, Weltbewegung *) und Seligkeit (die ariſtoteliſchen, die zugleich auch

*) Dies Merkmal ließ Schl. in ſeinen ſpäteren Vorleſungen zurükk, führte dagegen das Nichtsthun der epikuriſchen Götter auf die Lehre des Ariſtoteles zurükk, daß der Gottheit nur das theoretiſche, nicht das praktiſche

die populären waren), und nimmt alſo nur hypothetiſch dies lezte Merkmal an. Kaum kann man ſagen, er habe in ihnen die ἡδονὴ καταστηματικὴ idealiſirt und zugleich das Wahrnehmungsvermögen über dieſen κόσμος hinaus erweitert. Indeß mußte er den Urſprung dieſes gemeinen Begriffs von Göttern erklären, damit es nicht Begriffe gebe ohne Idole. Daher nun das Zuſammentreffen von Idolen aus anderen Weltgebäuden, (ſo verſteht er κόσμος, und eine eigentliche Vielheit von Welten hat er alſo nicht angenommen), woraus er vielleicht auch die Bilder der Sterne erklärt. Denn dieſe ſind gewiß ſeine κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτες θεοί. Was er alſo als Sieg über den Aberglauben für die Krone ſeines Syſtems hält, iſt als gänzliche Verkennung alles mythiſchen und religiöſen charakteriſtiſch genug. Vielſchreiber, verderblicher Sprachvermehrer.

II. Stoiker.

Der poſitive Charakter dieſer Periode iſt eigentlich, daß fortgeriſſen zu der Richtung nach der Totalität die Richtung nach der Einheit verloren geht, demnach auch das höchſte Product derſelben, die platoniſche Dialektik, ſich allmählig abzehrt. Der Trieb aber auf das einzelne reale, der durch Ariſtoteles und die Peripatetiker ſo ſchnelle Fortſchritte gemacht hatte, ſtokkte wieder, wie das in der Regel geſchieht, das eigentliche Naturforſchen hörte auf und nur das richtigere Beſtimmen und Rubriciren ging fort. Darum aber war auch das Bewußtſein der ſpeculativen Idee mächtiger und die Inconſequenzen des einſeitigen empiriſchen Verfahrens des

---

Leben zukomme. Nach einem Notizenblatte Schleiermacher's, deſſen er ſich bei ſeinen Vorleſungen über die Geſch. der Phil. bedient hat, muß ich einen Schreibfehler annehmen. Es ſoll heißen, Er ſezt die beiden Merkmale Weltbewegung und Seligkeit in Widerſpruch. Erſt durch dieſen Zuſaz iſt die Sache richtig und der Zuſammenhang mit dem folgenden verſtändlich.

Ariſtoteles mußten verſchwinden. Bei ihrem Zuſammenſtellen des realen Wiſſens aber bemerkt man, daß ſie die organiſche Phyſik faſt ganz bei Seite ſtellen und ſich nur mit der univerſellen meteoriſchen beſchäftigen. Dies verräth eine Neigung zu jener Seite, in welcher ſie mit Herakleitos übereinſtimmen, dem daher auch ihre ganze Phyſik folgt. Das univerſelle aber muß auf jedem Gebiet, wo das individuelle dominiren ſoll, ſich als Negativität offenbaren, woher nun der durchaus negative Charakter ihrer Ethik.

Betrachtet man die Stoiker im Sokratismus unmittelbar: ſo erſcheinen ſie als ein vereintes Wiederaufleben der Kyniker und Megariker, da jene auch den ethiſchen Charakter des Sokrates nur negativ aufgefaßt hatten und die Dialektik der lezten auch ſchon mehr den kanoniſchen als den organiſchen und heuriſtiſchen Charakter hatte. Die Darſtellung aber muß doch ausgehen vom Verhältniß zum Ariſtoteles.

Die Dialektik alſo konnte wegen des allgemeinen Charakters der Zeit im höheren Sinn nicht mehr als einzelne Disciplin heraustreten, ſondern wird mehr den andern Wiſſenſchaften eingebildet, in welchen das Subject des Erkennens objectiv angeſchaut wird. Von dem Betrachten der Idee des Erkennens und ſeiner Functionen und deſſen, was vorausgeſezt werden muß, wenn ſie etwas reales ſein ſollen, war der Geiſt abgezogen zum objectiven hin. Jene indirecte Art alſo, das reine unvermittelte Wiſſen zu ahnden, war wie die damit zuſammenhangende heuriſtiſche und mythiſche Darſtellung nicht mehr an der Zeit. Nur das kanoniſche, ein kleiner Theil jener älteren Dialektik, blieb übrig. Hierin folgten die Stoiker im ganzen dem Ariſtoteles, nur daß ſie theils weiter zurükkgehend die Lehre von den Sázen und ihren verſchiedenen Beziehungen zur Wahrheit zuerſt weiter ausbildeten, theils weiter vorwärts die Lehre von den hypothetiſchen Schlüſſen ſich anreihend an die Megariker beendigten.

Eine große Menge von Erklärungen und Begriffsſyſtemen ſind uns noch übrig, nicht alle einſtimmig, auch wol nicht alle ächt. Man ſieht indeß, daß ſie auch in den Erklärungen glükklicher waren als Ariſtoteles, bei welchem der Induction keine allgemeinere Anſicht voranging. Ihre Terminologie mußte zum Theil neu ſein, weil ſie äußerlich an Ariſtoteles anknüpfend doch eben im allgemeinen von ihm abwichen, theils war ſie es wol, weil dies faſt die einzige Art war, wie ſie ſich Verdienſte um die Sprache erwerben konnten. Bei ihrer

Phyſik iſt in Beziehung auf den Ariſtoteles zuerſt zu bedenken, daß ihnen, von der Idee lebendiger beherrſcht, die Ideen von Gott und dem Erkenntnißvermögen nicht ſo leer nebenbei liegen konnten, ſondern aufs innigſte mußten in die Naturbetrachtung verwebt werden. Dabei aber waren ſie mit dem Ariſtoteles darin einig, daß jedes Erkennen ein objectives ſein müſſe und kein dahinter liegendes könne erworben werden als ein anderes, wie man bei einem leichten Mißverſtehen des Platon zu glauben geneigt iſt. Nun iſt die Welt die Totalität des objectiven, und Gott alſo durchaus Eins und nothwendig verbunden mit der Welt, ohne daß ihm ein eignes von ihr abzuſonderndes Daſein zukäme. Eben ſo iſt ihm die Vernunft durchaus Eins mit dem wirklichen Bewußtſein in der Wahrnehmung und mit den Actionen des Leibes. Schon hieraus hat man gedeutet, der Gott und die Vernunft der Stoiker wären materiell; es gab aber noch nähere Veranlaſſungen. Denn was Gott betrifft, da bei Herakleitos das Feuer die Grundform alles eigenthümlichen Seins war und die geordnete Welt der beſtehenden Dinge nur durch die *ἐναντιοδρομία* des Verdünnungs- und Verdichtungsprozeſſes beſtand: ſo hatten ſie, wie für die Welt ſo für Gott zwei verſchiedene Betrachtungsarten, als Eins mit der Welt und ſo das einzelne für ſich durchdringend, und als Eins mit der elementariſchen Form, welche zugleich das Princi-

des Lebens in jedem einzelnen iſt. Daher nun der Schein, Gott ſei Feuer. Ebenſo, was die Seele betrifft, ſo nannten ſie ſie geradezu Leib; aber, weit entfernt vom Epikureismus, war σῶμα nur das Wort, wodurch ſie wie durch ὑπάρχειν dem zweideutigen Gebrauch von εἶναι und οὐσία abhelfen wollten, und es bedeutet jedes reale, kräftige, vermögende.

Die Gottheit alſo war ihnen das die Welt durchdringende, einzelnes in verſchiedenem Maaß, wie ſich auch in einzelnen Theilen des Menſchen oft nur niederes Leben findet, jedes ſolche aber in einem höheren gegründet. Die univerſellen Actionen, beſonders beim Uebergehen aus einem Element in das andere und bei ihrer Bildung geben ihnen Veranlaſſung, die Mythologie zu allegoriſiren, ſtrenger als man vorher gethan hatte. Von der bewegenden Kraft bis zur erkennenden und praktiſchen iſt die Gottheit in allem das einzige active Princip, und alles im Kreiſe der Veränderung erfolgt ja nach dem Naturgeſez dieſer höchſten Vernunft, unter einander alſo völlig übereinſtimmend. Dieſe πρόνοια, wobei aber an einen eigentlichen Zwekk, den die Gottheit hatte, nicht eben gedacht ward, nannten ſie auch mit dem poetiſchen alten Namen des Herakleitos εἱμαρμένη, und das hat ihnen auch hier den dem Materialismus ähnlichen Vorwurf zugezogen, als nähmen ſie ein Fatum an.

Die Idee von periodiſcher eigentlicher Weltzerſtörung ſchreibt man auch den Stoikern zu; nicht ganz ſicher, aber doch möglich in Bezug auf einzelne Weltkörper, die wol für ſich den Rükkweg machen konnten, da ohnedies einige ſchon dem Feuer weit verwandter waren. Uebrigens findet man meteorologiſch und aſtronomiſch alles frühere bei ihnen geſammelt, ſo daß ſie hier die Träumereien des Herakleitos nicht mit übertragen. Natur iſt ihnen nun überall, wo eigne Bewegung iſt, verbunden mit irgend einer Art des reproductiven Vermögens, λόγος σπερματικός, ſo daß ſie hier doch das individuelle lebendig geſehen und ſich dem Anaxagoras genähert haben. Die eigenthümliche Be-

wegung des beſeelten iſt die Wahrnehmung und ſein reproductives die Erzeugung. Hiezu kommen beim Menſchen noch zwei Stufen des reproductiven, das Sprachvermögen als Mittheilung und Fixirung der Wahrnehmung, und das Erkenntnißvermögen, wodurch eben der Menſch eine eigne Stufe hat über dem Thiere, welches ſich ſchon durch die ὁρμή von der Pflanze unterſcheidet. Auf dieſer Idee der menſchlichen Natur nun beruht ihre

Ethik, die ſich als Beſchreibung des menſchlichen naturgemäßen Lebens auf dieſe Weiſe an die Phyſik anſchließt. Sittlich leben heißt ihnen der Natur gemäß leben, und die Natur iſt, daß jede Wahrnehmung eine φαντασία καταληπτική ſei und jede Handlung von jeder ὁρμή aus ein κατόρθωμα; Identität oder Durchdrungenſein deſſen, was ſich in den beiden niederen Potenzen findet, mit der Vernunft. So ſieht ihre Ethik aus, wenn ſie unmittelbar von der Phyſik herkommt, in ihrer abgeſonderten Ausbildung aber erhält ſie ſich ſo rein nicht. Denn da dominirt die negative Anſicht, daß ihnen das ſittliche nur erſcheint in der Polemik gegen das ſinnliche, wo dann das ſinnliche ein für ſich beſtehendes urſprüngliches ſein muß, und der ὀρθὸς λόγος erſt ein hinzukommendes, ſo daß alſo die ὁρμή auch auf etwas anderes ausgehen kann. Hiernach nun ſtekkten ſie auch das Gebiet des ſittlichen an den Ariſtoteles anknüpfend ab, daß das ἑκούσιον erſt angehe bei der συγκατάθεσις, Einwilligung, Beifall. Indem dieſe Handlung ſo aus der Reihe der andern natürlichen Urſachen herausgenommen war; ſo entſtand der ſcheinbare Streit zwiſchen der allgemeinen Nothwendigkeit und der Freiheit, den ſie nie ganz rein geſchlichtet haben, weil ſie weder die Form einer Anforderung, eines Sollens, aufheben wollten, noch den Gegenſaz zwiſchen Sein und Werden auf dieſem Gebiet recht anſchauen konnten. Alles Handeln alſo hat einen nicht ſittlichen Anfang und eine ſittliche Vollendung, die Vernunft erſcheint bei ihrem Herzutreten als Anerkennung, bei Weiterführung des Triebes zugleich als Ge-

walt über die Organiſation, als Fertigkeit. Deutlich alſo ſezt das ſittliche Handeln ein natürlich gegebenes voraus, da doch das ſittliche das urſprünglich active und producirende ſein ſollte. Dieſer Fehler geht durchweg. Da ſie ferner die Sittlichkeit nur ſo als eine Action in dem einzelnen Menſchen betrachteten und auf das Werk ſo gar nicht ſahen, daß ihnen auch nur die innere Qualität und ihr Wachsthum ein Gut war: ſo muß natürlich der Staat bei ihnen gewaltig zurükktreten. Sie ſehen zwar Recht und Geſez nicht als willkührliches ſondern als natürliches an, aber die ſittliche Entſtehung davon zeigen ſie doch nicht, ſondern behandeln immer nur die Frage, ob der weiſe am Staate thätigen Antheil nehmen dürfte. Ihre Sittenlehre iſt alſo hauptſächlich Tugendlehre nach der ſchon angedeuteten Anſicht. Die Formel εὐδαιμονία behielten ſie bei, aber die Tugend reichte hin dazu. Auch den Zuſaz ἐν βίῳ τελείῳ ließen ſie mit Recht weg, ſowol der äußeren Sphäre nach als der Zeit nach. Dem Schwanken des Ariſtoteles zwiſchen Tugend und Luſt machten ſie — entgegengeſezt dem Epikuros — dadurch ein Ende, daß ſie ſagten, die Luſt ſei nicht das lezte in der Reihe der Actionen, ſondern ganz außerhalb derſelben gelegen als ἐπιγέννημα. Inconſequent aber iſt, daß viele dennoch ließen eine natürliche ὁρμή mit auch auf dies ἐπιγέννημα gehen. Eine ὁρμή aber, die auf irgend etwas äußeres ging, brauchten ſie allerdings, ſonſt konnte ſich auch nicht einmal die Tugend offenbaren und überhaupt gar nichts poſitives zu Stande kommen. Daher nun außer dem ἀγαθόν und κακόν ein Neutrum, welches ein προηγμένον ſein kann; welches alles nicht nöthig wäre, wenn die ſittliche Kraft rein von vornher handelnd und bewirkend wäre.

Die Tugenden nun charakteriſiren ſie, dem obigen zufolge vielfach, als ἐπιστήμη und ἕξις; leztere ſcheint da einzutreten, wo nicht eine eigenthümliche Qualität dargeſtellt wird, ſondern nur eine beſondere und beſtimmte Anwendung. In Abſicht auf

für Gegenſtände, die nach einer gewiſſen Ordnung geſchehen, 4. Schluß vom erſcheinenden auf das nichterſcheinende, 5. Schluß in Bezug auf eine nicht allgemein angenommene Grundvorausſezung, 6. Nichtberükkſichtigung der nachtheiligen Umſtände, 7. Widerſpruch der Urſache mit den eignen Hypotheſen, 8. das bekannte, worauf man zurükkgehe, ſei oft eben ſo ungewiß.) Hievon nun ſcheint beſonders die ethiſche Polemik ſchlecht zu ſein und ſchon ein Herunterkommen der Geſinnung anzudeuten; iſt auch wol gewiß ſpäter, wenngleich ſchon in den zehn Tropen enthalten, die aber wol nur einzelne Gegenſäze am individuellen auffanden. Wenigſtens hätte von hier aus die Nothwendigkeit gefühlt werden ſollen, das vorhandene nicht (wie aber das Gefühl gewöhnlich thut) als ein gegebenes, ſondern als ein wahrhaft producirtes anzuſehen und alſo den Widerſpruch im gegebenen abzuleugnen.

2. Die Neuakademiker.

Ihre Polemik ſcheint davon ausgegangen zu ſein, den platoniſchen Unterſchied zwiſchen ἐπιστήμη und δόξα gegen die Stoiker feſthalten zu wollen, welche ihn dadurch vertilgten, daß ſie alle Erkenntniß im einzelnen fanden und mit dem einzelnen anfingen, alſo mit dem werdenden. Ein Platoniker mußte alſo geſtehen, daß ihre Erkenntniß nur δόξα wäre. Nun war der Unterſchied zwiſchen δόξα ἀληθής und ψευδής doch nur durch dasjenige auszumitteln, was Platon ἐπιστήμη nannte, alſo folgt daß jene ihn nicht ausmitteln konnten. Daher gingen ſie eher darauf aus, daß kein Unterſchied zu beſtimmen wäre zwiſchen φαντασία καταληπτική und ἀκατάληπτος. Die Hauptfunction ſcheint die geweſen zu ſein, daß, wenn das Weſen nur aus der Erſcheinung erkannt werden kann, die Erſcheinung wiederum nur aus dem Weſen zu erkennen iſt und derſelbe Cirkel auch zwiſchen Subject (Wahrnehmungsvermögen) und Object ſtatt finde. Factiſch mag es wol nicht ſein, daß Arkeſilaos hinter der

Skepticismus den Platonismus gelehrt, aber es iſt vielleicht ein altes richtiges Urtheil geweſen, daß ſein Skepticismus noch die ganze platoniſche Philoſophie zuließ. Hieran ſchloß ſich die Polemik gegen die relativen Begriffe, die als ſolche auch im Gebiet der δόξα liegen. Karneades aber führte, nicht aus Geſinnung ſondern aus rhetoriſchem Uebermuth, auch Polemik gegen die moraliſchen Ideen. Dieſes iſt ſchon offenbare Verſchlimmerung, und es konnte auch, da die ἐπιστήμη zu ſchwach war, um ſich ſelbſt neben der ſtoiſchen δόξα beſtimmt auszuſprechen, nichts anderes übrig bleiben, als das Reden. Die Bemühung, das ſittliche bloß auf das gewöhnliche zurükkzuführen, zeigt auch ſchon ein großes Erſtorbenſein der Geſinnung.

Das Verhältniß beider Secten läßt ſich demnach ſo faſſen, daß bei den Skeptikern die Geſinnung unter der für den Empirismus ausgearbeiteten wiſſenſchaftlichen Form polemiſch auftritt gegen die höhere Form der Vernunft, das Erkennen, bei den Akademikern aber ein noch übriges Minimum von Ahndung des Erkennens auftritt gegen die empiriſche Herabwürdigung der wiſſenſchaftlichen Form, aber ſo ohne Productivität, daß darüber die Ahndung ſelbſt allmählig verloren geht. — Unmittelbar auf den Karneades folgt ein Barbar Klitomachos, und ſo ging hernach auch dieſe Schule zu den Römern über, nachdem ſie ihre urſprüngliche Beziehung auf die Stoiker größtentheils verloren hatte. Zulezt geht aus der Akademie die eklektiſche Philoſophie aus, die im folgenden Zeitraum neben der neuplatoniſchen hinläuft. Dies iſt die von den meiſten ſogenannte fünfte Akademie, ſchlechte Abtheilung, nur Arkeſilaos und Philon ſind wirkliche Umbildungen.

Vierter Zeitabſchnitt.

Dritte Bildung der ſokratiſchen Philoſophie durch die Neuplatoniker *).

Mit dem Ende dieſer Periode, ja ſchon früher, ſind wi an dem Punkt, wo die griechiſche Nationalität ſich verliert, wa ſich auch in dem Zuſtand des philoſophiſchen Beſtrebens offen bar zeigt. Die Stoiker ſind zu ethiſchen Rhetoren herabgeſun ken und nur ſo übergeben ſie die Philoſophie den Römern, di ſelbſt ſchon im Zuſtand der verfallenden Nationalität waren Die Skeptiker waren ſchon ſeit Karneades nur Rhetoren; vo den Epikureern iſt wol nichts mehr zu ſagen. Das reale Wiſ ſen, Mathematik und Phyſiologie, pflanzt ſich getrennt von de Einheit in beſondern Schulen fort. In der reinen Philoſophi ſelbſt iſt die Verbindung des dialektiſchen mit dem mythiſche gelöſt. Die wahren Schulen verſchwinden mit dem ächt helleni ſchen Leben und können durch errichtete und beſoldete Lehrſtühl nicht wieder erzeugt werden. Eben ſo iſt die Compoſition all mählig vergangen, von Platons Künſtlichkeit durch die ſyllogi ſtiſchen langweiligen Formen der Stoiker zu leeren redneriſche Declamationen. Auch der fortbildende Einfluß der Philoſophi auf die Sprache verliert ſich. Schon Ariſtoteles Sprachbildun iſt barbariſch, allein ſie bezeichnet doch charakteriſtiſch ſeine Ab weichung von der platoniſchen Anſicht, und ſyſtematiſirt gewiſſe maßen das empiriſche Gebiet. Eben ſo charakteriſtiſch war wo die ſtoiſche, aber die Sprache war ſchon fixirter und litt wenige Bildung. Daher entlehnten ſie mehr Worte und halfen ſic nur durch genauere Beſtimmungen (ihre großen Verdienſte ur

*) Nach den Vorleſungen, Dritte Periode. Vom Verfall de griechiſchen Philoſophie.

die Grammatik, indem dies ihre einzige Naturforſchung war, gehören nicht hieher). Die Sprache war ſchon Herr geworden und das lebendige Verhältniß ging allmählig in ein hiſtoriſches Studium über. In dem Maaß, als Griechenland ſich auflöſte, wurden nun die einzelnen Reſte der Vermiſchung mit fremden Principien empfänglicher, weil ſie ſtatt der inneren eine äußere Haltung ſuchen mußten. Daher was nun noch folgt ſich zwar an das frühere anknüpft, aber nicht mehr unvermiſcht den rein helleniſchen Charakter trägt.

Hier iſt nun zuerſt zu bemerken, daß, je mehr das mythiſche aus der Philoſophie verſchwand, um deſto mehr ſezte es ſich in der Maſſe der Nation feſt; es war die einzige Art, wie ſich ein höheres Beſtreben, wenngleich noch in einer ſehr untergeordneten Form, erhalten konnte. Hierauf hatte das Verlegen der griechiſchen Cultur nach Aegypten (wo der Reichthum am meiſten wiſſenſchaftlichen Zuſammenfluß erlaubte) großen Einfluß. Einſtrömen fremder Myſterien und Gottesdienſte, ſogar chaldäiſcher und jüdiſcher. Dieſer entſchiedene Gang wirkte dann auch auf die, welche ſich mit den Wiſſenſchaften beſchäftigten, zurükk. Ferner das natürliche Zurükkſehen eines ſich auflöſenden Volkes auf ſeine Vergangenheit. Hieraus theils das hiſtoriſche Studium, theils das Aufſuchen einer goldnen Zeit im eignen Alterthum jenſeit der eigentlich lezten Periode der Cultur.

Um doch eine Eintheilung zu haben in dem Gewirre der lezten Jahrhunderte, kann man im ganzen wenigſtens eintheilen in Eklektiker und Neuplatoniker. Es giebt Uebergänge zwiſchen beiden, aber auch Extreme, wo ſie einander faſt entgegengeſezt ſind.

I. Eklektiker.

Aus der herrſchend gewordenen Subjectivität entſtand ein für jeden einzelnen ausreichendes Zuſammenſtellen der disparatekten Einzelheiten verſchiedener alter Syſteme.

Anfangen kann man die Eklektik mit der ſogenannten lez-
ten Akademie. Philon überſezte faſt alle alten ins ſkeptiſche,
woraus natürlich die Maxime entſtand, daß, da doch bei jedem
ſich mit der Skepſis irgend etwas dogmatiſches vertrug, ſich auch
dieſes dogmatiſche theilweiſe unter ſich vertragen müßte. Da-
her ..... *) und Antiochos Zuſammenſtellung ſtoiſcher und pe-
ripatetiſcher, auch lezterer mit epikureiſchen Säzen. Liebenswür-
digkeit der Tugend an ſich ohne Bezug auf die ſtoiſche Selbſt-
liebe, und vollſtändiges Leben neben dem glükkſeligen. Bei der
Römern Eklekticismus aus rein rhetoriſchem Geſichtspunkte. Au
den ſpäterhin eigentlich ſo genannten haben den größten Einflu
die grammatiſche und mathematiſche Schule zu Alexandrien, wi
auch die Schulen der Aerzte, empiriſche und theurgiſche. Di
mathematiſche erneuert den Pythagoras, der dadurch zur Haupt
geſtalt der alten philoſophiſchen Glorie wird; faſt magiſche Um
bildung ſeiner Zahlenlehre. Von der grammatiſchen ging wo
am meiſten aus die erneuerte Verehrung und Bearbeitung de
Ariſtoteles. Mit der lezten vereinigte ſich die empiriſche ärztlich
Schule, mit der erſten die theurgiſche. Platon bewährt ſich de
durch als der erſte, daß beide Parteien etwas von ihm aufnel
men. Als Ariſtoteliker größtentheils anzuſehen die Geſchichtſchre
ber der Philoſophie und die alten Commentatoren. Späterhi
gehen Neuplatonismus und Eklekticismus wieder in einande
Galen auf dieſer Seite als Arzt. Neupythagoreer Moderatu
Nikomachos; als zugleich aus der theurgiſch ärztlichen Schu
ausgegangen iſt anzuſehen Apollonios. Numenios iſt ſchon i
höchſten Grade platoniſirend.

*) Hier ſteht ein Name in der Handſchrift, den ich weder leſen noch er-
then kann. Er muß auf jeden Fall unbedeutend ſein, da auch die Na
ſchriften der Vorleſungen ihn nicht haben.

II. Neuplatoniker.

Da Platon überall die zweite Rolle ſpielte: ſo kann er auch ſehr leicht für einige Anfangs nur relativ der erſte geworden ſein. Die Anfänge der faſt ausſchließenden Wiederaufleb̃ung ind unbekannt *).

*) Hier ſchließt die Handſchrift Schleiermacher's über die alte Philoſophie; einige Blätter, welche über die Neuplatoniker handelnd beiliegen, ſind zu unvollſtändig andeutend, als daß etwas verſtändliches und bedeutendes daraus mitgetheilt werden könnte. Offenbar iſt hier Schl. von der Zeit übereilt zu allzu großer Kürze gezwungen worden, welches ſich auch ſchon gegen das Ende verräth. Dieſen Mangel hat er wohl zu ergänzen gedacht in der Fortſezung dieſer Vorleſungen über die neuere Philoſophie, in welcher er etwas ausführlicher über die Neuplatoniker handelt.

Geſchichte

der neuern Philoſophie.

Einleitung.

Dieſe Vorleſungen laſſen ſich anſehen als Fortſezung und als ſelbſtändig. Lezteres als Exemplification. Nur bleibt zweifelhaft, in wiefern die Geſchichte der neuern Philoſophie Eins iſt. Erſteres nur, wenn beide *) zuſammen Ein ganzes bilden. Dieſes iſt die geſammte Geſchichte der Philoſophie. Im Alterthum außerhalb Griechenlands theils keine Geſchichte, theils keine Philoſophie. Geſchichte als lebendig ſich fortentwikkelndes. Philoſophie als wiſſenſchaftliches. Die orientaliſchen Völker zwar belebend, aber ſelbſt nicht lebendig, Maſſe und erſtarrt. Früher die Perſer, ſpäter Araber und Mongolen als Verſuch der antihiſtoriſchen gegen die hiſtoriſchen.

Daß die chriſtliche Philoſophie Eins ſei, negativ. Auch die hellenen nicht unbedingt Eins, und nicht unbedingt originell. Stammverſchiedenheit und orientaliſches Material. Die chriſtlichen Völker nicht unbedingt getrennt. Im Mittelalter faſt homogene Maſſen. Das poſitive erſt aus dem Verhältniß der Einheit und des Gegenſazes zwiſchen beiden.

Dieſes zu finden beruht auf dem gemeinſamen Begriff der Philoſophie, und dem, was darin mannigfaltig und modificabel

*) die Geſchichte der alten und die der neuern Philoſophie.

iſt. Alſo Erklärung der Philoſophie. Ohne eine ſolche ſcheint keine Geſchichte möglich auf der einen Seite, auf der andern ſcheint Erklärung nur durch vollendete Erkenntniß möglich. Der Streit kann nur durch die Philoſophie entſchieden werden, alſo hier gar nicht. Vorläufige Beſchreibung genügt und wird beides und mit dem eigenthümlichen Charakter der neueren Philoſophie auch den Eintheilungsgrund für ſie geben.

Aus dem doppelten Gegenſaz, dem relativen des höheren und niedern, und dem formellen der Anſchauung und des Gefühls iſt die Philoſophie das höhere Bewußtſein in der Form der Anſchauung oder die Anſchauung auf der höchſten Potenz. Daher hat ſie eine doppelte Verwandſchaft. Auf der Potenz des höheren correſpondirt ihr als Gefühl die Religion; auf dem Gebiet der Anſchauung correſpondirt ihr als niedere Potenz das reale Wiſſen. In der alten Philoſophie neigt ſich die Philoſophie mehr zum realen Wiſſen, in der neuern mehr zur Religion.

Die Philoſophie hat mit der Religion das Wiſſen um Gott gemein, nur in einer andern Form. Bei den alten findet ſich dieſes implicirt in der Dialektik. Dieſe iſt ſpäter geworden und hat ſich am wenigſten halten können. Vom Platon, der der religiöſeſte iſt, ſinkt ſie im Ariſtoteles gleich wieder zur Syllogiſtik herab. Viel ausführlicher iſt auch im Platon alles, was auf reale Conſtruction, ethiſche und phyſiſche, geht, viel abgebrochener myſteriöſer alles, was auf Gott ausgeht. Die alte Philoſophie war im Krieg mit der alten Religion. Dagegen iſt ſie mit den realen Wiſſenſchaften zugleich entſtanden.

Die Philoſophie hat mit der gemeinen Erfahrung gemein das Wiſſen um die Dinge, nur auf einer höhern Stufe. Hiemit hat ſich die alte Philoſophie immer am meiſten beſchäftigt.

Die neue dagegen hat im Mittelalter die größte Maſſe der Forſchungen nach der Gottheit gewidmet, freilich immer mit der Tendenz die Ableitung des endlichen aus der Gottheit zu erklären, weil es ſonſt keine Philoſophie geblieben wäre; aber hie

mit ist sie nie ins einzelne gegangen. Auch sind die realen Wissenschaften nicht aus der Philosophie hervorgegangen, zumal die Physik. Ja man hat eine genauere Beschäftigung mit den Dingen oft für antiphilosophisch, für Magie, gehalten.

Der lezte Grund dieses zeitlichen Gegensazes liegt darin, daß das Insichhaben des höchsten, worauf alle Philosophie beruht, in der Erscheinung dem allgemeinen Gesez der Entwikkelung des Bewußtseins folgt, daß der Mensch eher die Dinge findet als sich. Die alte Philosophie ist überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form der Ideen, die neue überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form des Willens. Jenes muß das frühere, dieses das spätere sein. Daher sieht sich in der alten Philosophie der Mensch allgemein als Naturwesen an. Keine Opposition gegen das Schikksal, keine Philosophie über die Freiheit aus diesem Gesichtspunkt; wogegen in der neuen dieses die immer wiederkehrende Aufgabe ist. Denn als Wille sezt sich der Mensch der Natur entgegen und sieht das Schikksal als Eingriff an.

Wo scheiden sich beide? Genaue Scheidung giebt es nicht im geschichtlichen Gebiet, entweder ganz allmähligen Uebergang oder oscillirende Bewegungen. Das lezte hier. Sokratische Schule überhaupt die erste Ahndung; Platon am meisten herausgearbeitet; die Stoiker manches von einer andern Seite, am stärksten die neuplatonische Philosophie. Damals aber war das neue Princip schon auf der andern Seite fast rein aus sich selbst im Christenthum hervorgegangen so wie einige im Christenthum noch mehr im Geist der alten Philosophie dachten. Man mag also den historischen Anfang des Christenthums annehmen oder den lezten Untergang der alten: so ist man nicht adäquat. Das richtigste ist die alte Philosophie ganz bis zu ihrem historischen Ende durchzuführen, und die neue ganz von ihrem historischen Anfang zu beginnen. Das wollte ich, konnte aber nicht *).

*) S. die lezte Anm. zur Geschichte der alten Philosophie.

Nun muß ich wegen der mancherlei Verbindungspunkte das nothwendigſte von den Neuplatonikern erſt nachholen.

Die Unterſuchungen noch nicht aufs reine; viel Kraftaufwand, aber nicht zur rechten Zeit gemacht. Verſchiedene Namen der neuplatoniſchen Philoſophie, Alexandriniſche, eklektiſche, myſtiſche, neuplatoniſche, platoniſche, pythagoreiſche. Verſchiedene Merkmale, die man verbindet. 1. Vermiſchung der Lehren verſchiedener Schulen. 2. Siz in Aegypten und Syrien und dem nahe gelegenen Kleinaſien, nur von da aus weiter. 3. Vertiefung in Unterſuchungen über das Weſen der Gottheit. 4. Polemik gegen das Chriſtenthum mit verwandelnder Erneuerung der alten Religion. 5. Ausartung in Magie und Theurgie. Schwer in dem allen eine Einheit zu finden. Aber es gehört auch nicht alles zuſammen. Zwei verſchiedene Richtungen, eine gelehrte ſammelnde, die eigentlich eklektiſche, und eine tranſcendentale, die eigentlich neuplatoniſche.

Veranlaſſungen des Eklekticismus (ſ. das Ende der Vorleſungen über die Geſchichte der alten Philoſophie). Außerdem der alexandriniſche gelehrte Geiſt überhaupt. Neigung zu Scholien und Commentaren.

Zur eklektiſchen Reihe gehören faſt alle ſpäteren Commentatoren des Ariſtoteles, auch Simplicius, der nichts eigenthümlich platoniſches zeigt. Auch die meiſten neuen Pythagoreer Moderatus, Nikomachos. Natürlich lenkt bei zu weiter Ausſpinnung der pythagoreiſchen Zahlenlehre die im Volk allgemein verbreitete Neigung zur Theurgie.

Den Plotinos nennt man ganz mit Unrecht einen Eklektiker theils wegen einzelner Annäherungen an Ariſtoteles, die mehr in der Terminologie liegen, theils wegen ſeiner Methode; es ſoll aber aus der Erzählung des Porphyrios nur, daß er ſich oft eines comparativen bedient habe.

In der eigentlich neuplatoniſchen Maſſe kann man zwei Perioden unterſcheiden. Der Hauptpunkt der früheren iſt Po-

tinos, der der ſpäteren Proklos. 1. Vor Plotinos verbirgt ſich der Anfang. Ammonios conſtirt gar nicht als Erfinder; viel ähnliches ſchon im Numenios. Plotinos ſelbſt gab ſich nur für einen Platoniker und es iſt alſo am beſten zu ſehen, worin er von Platon abwich. Poſitiv in der Dialektik dadurch, daß er das abſolute ſelbſt und die Entſtehung des endlichen daraus nicht nur negativ und als ſeiend, ſondern auch poſitiv und als werdend darſtellen wollte. Es gehn von da drei Kreiſe aus. Den erſten nimmt das abſolute ein, den zweiten die Intelligenz als ungeſonderte Duplicität des objectiven und ſubjectiven, den dritten die Seele als productive Kraft, und alles von ihr abwärts. So ſezt er ein ſtufenweiſes Erzeugen, das erſte ohne Veränderung, das zweite mit Veränderung. Die Endlichkeit und Unvollkommenheit wird begriffen als Abſtand vom abſoluten. Allein dieſes Theilen, was nur nothwendiger Mangel der Methode iſt, darf nicht zu einem Erklärungsgrund gemacht werden.

Die Materie iſt nicht entfernter von Gott als die einzelnen Gemüthserſcheinungen. Dieſe können alſo böſe ſein aus demſelben Grunde, ohne von jener abgeleitet zu ſein. — Plotinos nahm die Materie atomiſtiſch, was er gar nicht hätte thun ſollen. Er iſt alſo auch am Gegenſaz von Kraft und Stoff geſcheitert wie Platon, nur auf andere Art. — In der realen Seite der Intelligenz muß auch die Materie ſchon liegen, in wiefern ſie Bedingung der Objectivität überhaupt iſt. — Der ganz eigenthümliche Charakter des Plotinos iſt ſchon der, daß ihm das Selbſtbewußtſein zu ſehr allgemeines Schema iſt. Daher hat er den erſten Gegenſaz nicht genug erſchöpft. Derſelbe Grund, der ihm auch das theoretiſche zum höchſten machte. — Wenn man die formloſe Materie als das lezte in der Ableitung ſezt, aber nicht als das lezte in der Zeit: ſo giebt es keine.

Erläuternde Wiederholung des lezten. Differenz zwiſchen den plotiniſchen Sphären und den platoniſchen. In ſeiner Intelligenz iſt weniger als im Höheren Gegenſaz; ſeine Seele

dagegen begreift nicht nur die einzelnen Dinge, ſondern auch die lebendigen Kräfte oder die Ideen des Platon. Die formelle Differenz iſt, daß er die beiden Gebiete des ſcientifiſchen und mythiſchen in einander zieht. Erzeugung unter der Form von Abbild aus dem Urbild, ſo daß im Erzeugen das abſolute ſich nicht verringert (Polemik hierüber gegen die Gnoſtiker), doch aber das erzeugte nach Maaßgabe ſeiner Entfernung unvollkommner iſt. Das Schema des Darſtellens als Ergießungen der innern Fülle auf das abſolute angewendet. Dabei ſezt er die Materie als das lezte alſo mindeſt vollkommne, alſo Maximum und Quelle des böſen. Er hätte aber gar keine todte Materie ſezen ſollen, da er die Welt beſeelt ſezte und die Seele nach ihm ſelbſt ohne Körper ſich nicht denken läßt, alles alſo zum Weltkörper gehört und nicht eine beſondere Sphäre bilden kann. Alſo Materie und Seele fallen zuſammen. Ebenſowenig ſollte er Intelligenz und Seele getrennt haben. Denn wenn das Sein der Intelligenz nicht lebendige Kraft iſt, was Seele wäre: ſo iſt der Gegenſaz zwiſchen Sein und Denken in ihr ein todter. Der einzige weſentliche Unterſchied bleibt alſo innerhalb der Seele, daß erſt im Gebiet der einzelnen Dinge die lebendige Kraft als raumerfüllend unter der Form der Materie erſcheint. Alſo wird durch die allmählige Entfernung vom abſoluten nichts erklärt. Es giebt nur zu erklären, daß das endliche das Abbild des unendlichen aber ihm doch nicht gleich iſt, und auf Mehr und Minder kömmt es dabei nicht an, und dies erklärt er nicht. Er wollte alſo etwas zu viel, wie alle, deren Klarheit ihrer Lebendigkeit nicht gleich iſt, aber man thut ihm Unrecht, wenn man ſagt, ſein Princip und ſeine Geſinnung wäre nicht philoſophiſch geweſen. — Andeutung des Einfluſſes ſeiner Anſicht von der Materie auf die Ethik.

Plotinos ſollte Gott und Welt nicht als trennbar geſezt haben im Sein für ſich, wie er ſie im zeitlichen nicht trennte. Nur daraus entſtand die Aufgabe ein Verhältniß zu beſtimmen,

und die Verwirrungen in der Löſung derſelben. Eben ſo hatte er Unrecht Trennungen innerhalb der Welt zu machen. Das Denken kann nicht beſtehen ohne den Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen, und alſo ohne das, was dieſem objectiv entſpricht, nämlich die Seele. Alſo konnte er auch nicht den Grund des böſen mehr in der Materie ſuchen, als in etwas anderem, ſondern nur allgemein in der Natur des endlichen. Es iſt immer und überall ſo viel böſes, als das Für ſich ſein wollen in dem Im ganzen ſein wollen nicht rein aufgeht. Enthaltung von der Materie war beim Platon mit Recht Kanon der Wiſſenſchaft und Kanon der Sittlichkeit, weil die Materie nur das Subſtrat der Einzelheit iſt. Beim Plotinos wurde eine Art von Feindſchaft zwiſchen Materie und Geiſt daraus, weil ihm die Materie etwas auch im ſcientifiſchen Sinn für ſich beſtehendes war. Die folgenden übertrieben es noch. Alſo Plotins Zuviel iſt auf der einen Seite das Beſtreben, das Verhältniß philoſophiſch ausſprechen wollen zwiſchen Gott und Welt. Er war aber nicht einſeitig weder für Ohne Gott keine Welt, noch für Ohne Welt kein Gott. Jenes iſt das Symbol des Gefühls oder der Religioſität, dieſes das Symbol des Verſtandes oder der empiriſchen Naturforſchung; Symbol der Philoſophie iſt nur die Combination. Dieſe wollte Plotinos, wie man aus der Ewigkeit der Welt ſieht, er neigt nur auf die eine Seite durch das Uebergewicht der Intelligenz und verdirbt die Sache durch das Beſtreben, ſie zu weit auszuführen. Auf der andern Seite ſeine intellectuelle Anſchauung Gottes. Hier thut man ihm Unrecht. Dieſe war bei ihm keine andere, als die platoniſche, er ſucht nur auf anderm Wege zu erſezen, was ihm aus Mangel realen Wiſſens an der ſtrengen Form ſeines realen Fundaments abging. Keine Spur, daß er eine irgend ſinnliche Anſchauung gewollt, wie ſchon Porphyrios muß gewollt haben, da er Tag und Stunde angiebt. Sein Zuwenig beſteht darin, daß die real chriſtliche Tendenz der Staatbildung und die real phyſiſche der

Naturconſtruction ganz zurükktritt. Seine ethiſchen Unterſuchungen ſind nur über die Freiheit. Beides bildet den Charakter der neuen Philoſophie. Da nun bei innerer Uebereinſtimmung mit dieſer Plotinos gegen ihr hiſtoriſches Fundament in Oppoſition war: ſo ſteht er auf dem Uebergangspunkt.

Die Theurgie war nur Oppoſition gegen die eingebildete empiriſche Abgeſchloſſenheit der Naturkenntniß. Die Art, wie ſie beim Porphyrios ſelbſt ſkeptiſirt auftritt, zeigt dies deutlich.

Das Herabſinken im Jamblichos oder dem Verfaſſer der Schrift de mysteriis Aegyptiorum iſt nicht der Philoſophie ſelbſt zuzuſchreiben. Vom Skepticismus des Porphyrios zum blinden Glauben jenes Buchs iſt keine Continuität. Man kann dies nur verſtehen, wenn man annimmt, daß Prieſter und Freunde der alten Religion die Philoſophie benuzt haben, um jene als Theologie zu begründen, und daß der Verfaſſer ein ſolcher geweſen. Porphyrios Verbeſſerer des Plotinos, richtigere Anſicht der Materie, angemeſſenere Darſtellung des Verhältniſſes Gottes zur Welt vorzüglich nach den ἀφορμαῖς. Große Lükke zwiſchen Porphyrios und Proklos; obſcure Namen, die gewiß zum Theil nur Theologen bezeichnen. Leztes eignes Leben der alten Philoſophie im Proklos. Theurgie iſt doch nur das Wiſſen von Gott als praktiſches Princip. Anſchauung von der Identität des philoſophiſchen Beſtrebens und der höheren Geſinnung in ſeinem Glauben. Lebendige Anſchauung und Verknüpfung der Gegenſäze in ſeinen Triaden.

Etwas bibliographiſches. Wunſch einer neuplatoniſchen Bibliothek.

Eintheilung der neuern Philoſophie in Perioden. Wenn ſie ſich auch an der Religion bildet: ſo kann doch das reale Wiſſen nicht aufgeben, wenn ein ſolches vorhanden iſt. Es verfiel aber immer mehr und erſtand erſt als neue mit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, den mecha-

schen Erfindungen, den Bereicherungen der Erdkunde. Also die erste Periode ausschließend theologisch, die zweite nicht mehr ausschließend, [aber doch auch bei der Construction des realen Wissens auf Gott beziehend, meist unter der Form der Teleologie und Theodicee. In dieser Zeit mancherlei Bestrebungen. Vom empirischen Wissen aus die Philosophie entbehrlich zu machen oder zu ersezen. Von der transcendentalen Speculation aus das reale Wissen zu construiren und endlich dieses unter jene nur zu subsumiren und die Vereinigung als ein nie zu vollendendes werdendes zu betrachten *).]

In diesen Bestrebungen sind wir noch. Also noch in dieser Periode. Das gegenwärtige aber läßt sich nicht historisch betrachten. Wo sollen wir aber abschneiden? Kant ist eine neue Evolution. Theils hängt alles spätere eingestanden geschichtlich von ihm ab, theils geht vor ihm ein Verfall her, wo die Speculation in eine gleichförmige Masse mit dem empirischen und religiösen Räsonnement zusammengeknetet war. Hier zeigt sich also das Ende eines untergeordneten Gliedes, bis zu dem wir nur herabsteigen können.

Differenz der alten und neueren Philosophie in Bezug auf den Begriff der Schule. Man merkt fast nichts von untergeordneten Individualitäten, jeder ist mehr der Sohn seiner Zeit überhaupt als eines bestimmten Vorgängers. Eben deshalb tritt das biographische hier noch mehr zurükk. Daher ist kein anderer Faden, als daß man die Ereignisse in Massen theile, wie sie mehr an der vorigen, als an der folgenden Periode hangen. So scheint der einzelne allgemeinen Gesezen unterworfen, aber doch nicht weniger frei, als wenn man seine Art zu philosophiren aus einzelnen zeitlichen Verhältnissen ableitet.

*) NB. Ist hier nicht gesagt und zur Einleitung in die zweite Periode zu brauchen. Randbem.

Erſte Periode.

Bis auf die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Die erſte Periode zerfällt in dieſer Hinſicht in zwei Zeiträume, wo die Philoſophie nur noch fragmentariſch beſtand, und wo ſie ſich geſtaltete und ſelbſt Norm für die Theologie wurde Zeit der Kirchenväter und Zeit der Scholaſtiker. Im erſten Abſchnitt ſind wieder verſchiedene Maſſen zu unterſcheiden.

Vorher eine allgemeine Bemerkung. Gewöhnliche Klage die Philoſophie ſei in der Knechtſchaft des Kirchenglaubens geweſen. Verſteht man darunter das eigenthümliche der Religion an ſich: ſo iſt die Klage leer. Religion und Phhiloſophie ſind Correlata und auch der individuelle Charakter von Natur immer verwandt, auch beide gegenſeitig durch einander bedingt wenngleich in verſchiedener Rükkſicht. Nimmt man die Theologie: ſo iſt dieſe die reflectirte Anſchauung des Gefühls mit ſeiner beſondern Beſtimmtheit, alſo die Analyſe deſſen, was der Philoſophie homogen iſt, ihr alſo auch nothwendig verwandt ſein muß. Ihre Herrſchaft könnte poſitiv ſein, wenn ſie Abweichungen hervorbrächte. Das thut aber jedes andere Intereſſe, und es iſt die Sache der Philoſophie, ſich davor zu hüten. Oder negativ, indem ſie hemmte. Dann erſchiene ſie aber als äußere Gewalt und der innere Prozeß würde nicht angegriffen. Es kann alſo das wahre nichts anderes ſein, als das Vorfinden der Theologie und daß die Philoſophie nur fragmentariſch und nur an der Theologie erſcheint.

Erſte Hälfte der erſten Periode.

Zeit der Kirchenväter.

In dieſer Beziehung nun giebt es drei Maſſen der erſten Hälfte, die früheren Väter vor dem Gegenſaz zwiſchen lateiniſcher und griechiſcher Kirche *), welche noch mehr nach dem alten Stil philoſophirten, die ſpäteren, in denen der eigenthümliche Charakter heraustritt, und in der Mitte die Gnoſtiker, die als ein fremdartiges erſcheinen.

Erſte Maſſe. Die früheren Kirchenväter.

Man kann alles unter Juſtinus und Origenes als Anfangs- und Endpunkt bringen; in ihnen trat philoſophiſche Tendenz am meiſten heraus und auch in mancherlei Gegenſaz.

Was im Chriſtenthum das philoſophiſche Beſtreben am meiſten reizen konnte, war die Lehre vom Geiſt als von Gott kommend, vom Siz und Urſprung des böſen, von Entſtehung der Welt. Eben dieſes die Hauptpunkte in der ganzen neuern Philoſophie, die ſich auch bei Kant wiederfinden; denn mit Freiheit und Unſterblichkeit hangen die lezten beide genau zuſammen. So findet es ſich auch bei Juſtinus und Origenes.

Juſtinus, geborner Heide. Mehr als eines ungebildeten Bekanntſchaft mit der alten Philoſophie. So auch ſein Stil. Ist er auch auf dieſe Unterſuchungen zuerſt durch das Chriſtenthum gebracht worden: ſo hat er ſie doch eigentlich philoſophiſch behandelt. 1. Er vertheidigt die zeitliche Weltſchöpfung, weil das zeitliche ohne Anfang nicht könne gedacht werden. Das

*) Randbem. Der Gegenſaz wird dadurch philoſophiſch, daß ſich das Philoſophiren hernach allmählig ganz aus dem griechiſchen wegzog ins lateiniſche.

hinzukommende in Gott ſucht er theils abzuwenden theils zu vertheidigen, indem man doch nicht aller Duplicität entgehen könne und z. E. den Willen als ein zweites nach dem Weſen in Gott ſezen müſſe. — Die Schwierigkeiten entſtehen nothwendig, wenn man einmal Gott getrennt von der Welt denken will, und wenn man die Welt als ganzes in der Analogie mit den einzelnen Erſcheinungen, die ein begründendes Werden außer ſich haben, halten will, anſtatt ſie als die Totalität der lebendigen Kräfte anzuſehen. 2. Er ſezt die Immaterialität der Seele und Gegenſaz zwiſchen Seele und Leib, weil nämlich die Seele mit Abwehrung der Einwirkungen des Körpers für ſich thätig ſein kann. Am meiſten vom ſpeculativen Verfahren her genommen. Allein eben ſo gut iſt auch Mitwirkung, nirgends das organiſche Null und alſo der Gegenſaz nur relativ. Das wahre iſt, daß das organiſche und das intellectuelle Element in allem ſind. Das irrige kann hier keineswegs durch das Chriſtenthum bewirkt worden ſein. 3. Außer Seele und Leib i πνεῦμα als Princip der Offenbarung und des guten. Da ergab ſich eine doppelte Anſicht, dieſes als Beſtandtheil d menſchlichen Natur oder als etwas rein hinzukommendes anzuſehe Juſtinus neigt ſich zum erſten. Die Intelligenz iſt ihm als (ſter Ausfluß der Gottheit zugleich die das vernünftige Daſein fi rende Kraft, auch ſtoiſch λόγος σπερματικὸς θεῖος über a Menſchen ausgegoſſen. Doch ſieht er den Mangel auch (gänzliches Verſchwinden an. Alle deſſen theilhaftige ſind Ch ſten, auch die ſittlich und intelligent ausgezeichneten Heid Chriſtus iſt ihm die höchſte Fülle dieſes πνεῦμα. Herab tiſirend erſcheint es ihm ſo zugleich wie deſſen φρενῆρες von außen kommend.

*) Etwas ſpäter als Juſtinus Theophilos von Antiochia. Er lehrt λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. — Gegen die ὕλη ἀγένητος, dann Gott nicht von allem Schöpfer iſt; auch weil alsdann die M rie ebenfalls müßte unveränderlich ſein. Späterer Zuſaz Schls.

Zwiſchen Juſtinus und Origenes, außer Athenagoras, der rein gnoſtrend philoſophirte, nur noch Tatianus, als gewiſſermaßen Vorläufer Tertullians, ein Schüler von Juſtinus, und Clemens, Origenes Lehrer, in dem zwar ſchon manche Keime liegen, aber der doch mehr Sammler iſt. Origenes im Chriſtenthum geboren, eifriger und berühmter Lehrer in der Zeit faſt des erſten Verfalls. Seine Philoſopheme knüpfen ſich an dieſelben Hauptpunkte, nur daß er in vielem den Gegenſaz zu Juſtinus bildet. 1. In dem Punkt vom Verhältniß Gottes zur Welt nahm er die ewige Schöpfung an. Wegen des Sazes Ohne Welt kein Gott konnte er an keine zeitliche Schöpfung glauben. In Gott iſt ihm alles δύναμις, ἐνέργεια; was nicht wirkt, iſt nicht, und das Schaffen wäre alſo in Gott erſt hinzugekommen. Wegen Ohne Gott keine Welt blieb er bei der platoniſchen ungeformten Materie ſtehen; völlige Abhängigkeit der Welt von Gott liegt weſentlich im Chriſtenthum. Eben deshalb war ihm auch die Erhaltung die ewige Schöpfung und der Einwurf, daß doch etwas in Gott aufgehört habe, traf ihn nicht. Die Welt hat ein ewiges aber abgeleitetes Daſein aus Gott. Gott und Welt ſind ihm reine Correlata. Ob dieſes auch von der Materie gelte, könnte man zweifeln bei der Stellung, die er dieſer gab. Rein immateriell iſt nichts als Gott, aber die Knüpfung der Intelligenz an die Materie im engern Sinn iſt ihm nur Werk der Sünde. Die Materie entſteht ihm, nicht wie dem Proklos aus dem Vereinzeln der Seele, ſondern aus dem Abfall als freiem Handeln. Aber alle Materie iſt mit dem Geiſt verbunden, die Weltkörper haben ihren Geiſt, und alles alſo gehört zum Leibe von dieſem. Die Läuterung der Geiſter iſt Befreiung von der Materie und zulezt ihr Tod. Dann wird der Weltkörper zerſtört *). So iſt jedes Weltſyſtem und jede Weltord-

*) Spätere Anm. Schls. Daß alle Geſchöpfe in Gott nach Zahl und Maaß vorher beſtimmt ſind, ſcheint zu ſtreiten mit dem Entſtehen der Materie aus der Sünde.

nung eine Heilsordnung und ein Theil der Erlöſung, und ſeine ganze Weltanſchauung iſt unter dieſen Haupttypus des Chriſtenthums gebracht. 2. Dieſe Anſicht erſcheint freilich nicht ohne einen Antheil von mythiſchem, wie ſie denn auch jenſeit des Gebiets der Anſchauung liegt, wenn man ſie mit der doctrinalen ſeine Anſchauung von der menſchlichen Natur enthaltenden Darſtellung vergleicht. In manchen Stellen ſcheint er zwar den manichäiſchen Typus von zwei entgegengeſezten Seelen im Menſchen zu billigen und die platoniſche Tripartition zu tadeln, ſeine beſtimmteſte Vorſtellung iſt aber dieſe. Die Seele ſteht in der Mitte zwiſchen πνεῦμα und σάρξ. Sie iſt das Subject der Freiheit, ihr Hinneigen zum Fleiſch iſt die Sünde und das Verſinken in die Materie; ihr Hinneigen zum Geiſt, der auch dem Origenes unmittelbar praktiſches Princip iſt, iſt ihre Erlöſung. Wie kommt aber die Seele zum Fleiſch, wenn ſie nur durch die Sünde dazu kommen kann und ohne Fleiſch keine Sünde möglich iſt? und wie eben ſo umgekehrt zur Sünde? Es iſt alſo nur die Gegenſeitigkeit von beidem das reale. Die Seele iſt ſündig, weil ſie mit dem Fleiſch verbunden, und mit dem Fleiſch verbunden, weil ſie ſündig iſt, oder vielmehr beides aus demſelben Grunde, weil ſie endlich iſt. In ihrem einzelnen Leben iſt durch das Fleiſch, als das außer ihr geſezte, ausgedrükkt die Beſtimmtheit ihres Seins durch das Zuſammenſein alles endlichen und durch den Geiſt ihr Beſtimmtſein durch die eigenthümliche Art, die Gottheit in ſich zu tragen. Und jene Anſicht drükkt nur indirect dieſes aus, daß das Maaß des Uebergewichts der Materie im Leben auch das Maaß der Entfernung von der Idee des guten iſt. Ob Origenes ſich das mythiſche und doctrinale ſo genau geſchieden hat, können wir nicht mehr beurtheilen.

Die Weltzerſtörungen ſcheinen auch mit der durchgängigen Belebung der Materie zu ſtreiten, ſo wie ſie auch einen Gegenſaz von ſchaffender und zerſtörender Thätigkeit bilden, wenn man ſie anders nicht partiell nimmt.

Wird Gott im Origenes einſeitig unter der Form des Bewußtſeins vorgeſtellt?

Die Vorſtellung von der feineren Materie beruht zum Theil auf der mythologiſchen von den Engeln.

Ob bei ihm die Philoſophie im Dienſt des Kirchenglaubens war. Ueber ſeine allegoriſche Interpretation. Wie leicht er, ſo wenig von den Orthodoxen begünſtigt, zu den Gnoſtikern hätte übergehen können.

Ueber ſeine Unſterblichkeitstheorie und über die Wiederbringung aller Dinge.

Ueber die über alles Erſcheinungsgebiet hinaus liegende Einheit.

Die obenſtehenden Bemerkungen. 1. Gott war dem Origenes nicht perſönlich bewußt, ſonſt hätte er wegen veränderlicher Relation der göttlichen Vorſtellungen zu den Dingen die Unveränderlichkeit Gottes nicht ſo feſtgehalten *). 2. Der Unterſchied zwiſchen der gröbern und feinern Materie war gewiß ſehr durch die Engellehre veranlaßt. Er deutet nur auf verſchiedene Grade der Unvollkommenheit und Beſchränktheit. 3. Seine ſecundäre Anſicht der groben Materie iſt nicht ſo ſeicht, als die teleologiſche der Natur, denn da alle Materie mit dem Geiſt, wenigſtens dem des Weltkörpers, verbunden iſt: ſo hat ſie auch ein eben ſo ſelbſtändiges Daſein als dieſer. Deshalb war auch Naturwiſſenſchaft, wenn ſie gleich nicht hervorgebracht wurde, doch angeregt als Aufgabe. Eben ſo war auch ſein Beweis der Unſterblichkeit aus der Sehnſucht der Seele nach Vereinigung mit Gott

*) Spätere Anm. Schls. Gott hat die Freiheit geſchaffen als das Princip der Modificabilität in beſtimmten Grenzen. Auch die umſchaffenden Veränderungen ſind in der Natur prädeterminirt. — Die Idee einer Welt beherrſcht den Origenes auch bei der Behandlung der Auferſtehung. — Wenn der neue Körper aus dem alten entwikkelt wird, dann auch die neue Welt aus der alten. Alſo die Subſtanz bleibt und jede Weltzerſtörung iſt nur partiell. — Falſch, daß er einen wahren Kreislauf gelehrt habe.

nicht ſo ſchlecht, als der aus den in der Zeit nie zu befriedigenden Trieben nach Glükſeligkeit und Erkenntniß. Jenes iſt der unmittelbar aufs abſolute gerichtete Trieb, alſo die Gleichartigkeit der Seele mit Gott, das ewige Leben, welches man ſchon hat. Die Vereinigung ſelbſt iſt einerlei mit der Befreiung von der Materie *). Vom Sein der Seele in Gott nach dieſer ſagt aber Origenes nichts beſtimmtes. 4. Merkwürdig iſt auch, wie die Freiheit als Urſach aller beſtimmten Zuſtände vor allen Zuſtänden liegen muß. Darin liegt, daß das Weſen jeder Natur als Quelle ihrer Zuſtände und ihre Freiheit Eins und daſſelbe iſt. Nur nach dem allgemeinen Schematismus des Cauſalverhältniſſes ausgedrükkt. Wenn nun der Fall eben ſo ſehr in der Freiheit gegründet iſt als die nachherige Läuterung, und die Freiheit das Weſen iſt: ſo folgte, daß allen endlichen Naturen in wiefern ſie eines höheren fähig ſind, die Oſcillation weſentlich iſt.

Man kann Origenes wie als den erſten chriſtlichen Theologen, weil er die gelehrte Erkenntniß von der gemeinen zuerſchied, ſo auch als den erſten chriſtlichen Philoſophen anſehen (NB. Hier hätte über das freie Verhältniß ſeiner Philoſophie zur orthodoxen Kirchenlehre das nöthige geſagt werden ſollen.)

Die zweite Maſſe. Die Gnoſtiker.

Schwierige, noch nicht vollendete Unterſuchung. Eirenaio und Epiphanios nicht gemacht, ſolche Syſteme zu beurtheilen Was man noch nicht klar ſieht, iſt wol nur aus dem Plotinos z entnehmen. Streit über die orientaliſche und helleniſche Abkunf Hauptpunkte ſind Erzeugung des endlichen aus dem unendliche durch perſonifizirte Kräfte, Aeonen, deren Wirkſamkeit unter d

*) Spätere Anm. Schls. Die Unſterblichkeit verſteht ſich bei ihm gleiſam von ſelbſt. Sie folgt ſchon aus dem Verhältniß von Seele u Materie.

organiſchen Form der Zeugung ſteht, und Schöpfung der materiellen Welt durch einen abgefallenen Geiſt. Somit in der Mitte zwiſchen Neuplatonikern, denen die undurchdringliche räumliche Materie auch das entfernteſte iſt, und Manichäern mit dem reinen Dualismus. Ueberall wurden ſie für Ketzer gehalten, weil die Differenz zwiſchen Gott und dem Weltſchöpfer gegen die hiſtoriſche Seite des Chriſtenthums ſtreitet, aber es ſcheint auch Gnoſtiker, die ſelbſt gar nicht Chriſten ſein wollten, gegeben zu haben. Das Urweſen unter dem Namen προπάτωρ, Zweifelhaftes Verhältniß von βυθός und σιγή zu jenem. Wenn man aber dies erſte Paar mit dem folgenden νοῦς und ἀλήθεια, lezteres in der Bedeutung des Weſens, vergleicht: ſo ſieht man, jene beiden ſind die Negation des Gegenſazes, aber mitbringend die Form des Gegenſazes, alſo der indirecte Ausdrukk für das Urweſen, und ſo bilden ſie den Uebergang; λόγος und ζωή iſt der vorige Gegenſaz in beſtimmte Form und Wechſelwirkung geſezt, und ſo repräſentirt ἄνθρωπος und ἐκκλησία den einzelnen und die Gemeinſchaft. Aus dieſen eine Dekas und Dodekas. Dies die valentiniſche Theorie. Andere tragen das dialektiſche nicht ſo klar vor, ſondern ſind mythologiſcher, das ſymboliſche verbirgt ſich mehr und das geſchichtliche iſt mehr ausgebildet. Nach dieſen iſt die verderbte Neigung ſchon in den Demiurg durch ſeine Zeugung geſezt und alſo in der materiellen Welt als ſeinem Product nothwendig.

Der προπάτωρ als πλήρωμα. Offenbar Hinweiſung auf neuplatoniſche Theorie.

Achamoth wahrſcheinlich a rad. חָמַם incaluit. Wärme als Naturprincip, zugleich als Temperament.

Gegen diejenigen, welche wie Schmidt die Aeonenlehre für Nebenſache halten. Es iſt zu viel Sinn darin; auch ſpricht dafür die andre Terminologie von 12 ῥίζαις.

In den erſten Aeonen iſt die ſpeculative Tendenz, und wie ſie in die platoniſche Sphäre des Gegenſazes fallen, ganz klar.

Λόγος und ζωή fallen ſchon mehr in das Gebiet der plotiniſchen ψυχή, aber ehe ſie materiell wird. Dies alles iſt entſchieden helleniſch; die Aehnlichkeit würde vielleicht bei unmittelbarem Zuſammenſtellen mit Platon ſelbſt nicht ſo auffallen, als ſie klar wird, wenn man den Plotinos als Mittelglied dazwiſchen ſtellt. Wenn die ſpäteren Aeonen ſich nicht ſo rein ſpeculativ ſtellen: ſo kommt das von der Aufgabe, die chriſtliche Offenbarung zugleich mit zu conſtruiren. Man kann aus dieſer Ungleichheit nicht ſchließen, daß, wie Schmidt (Kirchengeſch. I.) meint, die Aeonenlehre nur durch Mißverſtand valentiniſcher Schüler entſtanden, bei Valentinus aber kein Syſtem geweſen wäre, ſondern einzelne unzuſammenhangende allegoriſche Formen. Es iſt viel zu viel Sinn darin, um ſo zuſammengewürfelt zu ſein. Auch liegt die Verringerung des abſoluten in der Zeugung, gegen welche Plotinos kämpft, nur in der Aeonenlehre, und der Inhalt von dieſer kommt bei andern Gnoſtikern unter der Terminologie ῥίζαι vor. Das weſentliche iſt alſo bis hieher rein helleniſch, nur die Einkleidung iſt orientaliſch. Diejenigen, welche das Weſen für orientaliſch halten, meinen nicht indiſch, womit der Gnoſticismus gar keine Aehnlichkeit hat, ſondern perſiſch. Aber der Gnoſticismus iſt beſtimmte Polemik gegen die Lehre von zwei Grundweſen, indem er gerade darauf ausgeht, zu zeigen, wie die Welt wegen ihrer Unvollkommenheit doch vom höchſten Gott herrühre *). Auch die Einkleidung iſt weniger perſiſch als chaldäiſch. In den ſemitiſchen Sprachen iſt die Perſonification zu Hauſe. Aehnlichkeit mit dem Gnoſticismus hat auch die Kabbala; aber dieſe iſt offenbar ſpäter oder wenigſtens damals nur in ihren erſten Keimen enthalten

*) Spätere Anm. Schls. Die Hauptdifferenz der Gnoſtiker iſt Baſilides und Valentinus, indem jener den Grund des Falles in einer ſehnſüchtigen Bewegung der Materie, dieſer in einer mißlingenden Sehnſucht der σοφία ſucht. Der Schein des orientaliſchen kommt wol aus der Vermiſchung mit fremden Myſterien her.

geweſen. Die Meinung iſt nicht, daß der Gnoſticismus von denen, die wir Neuplatoniker nennen, entlehnt iſt; er iſt gleichzeitig oder älter als Plotinos, ſondern nur er und die Kabbala ſind ähnliche Umbildungen der platoniſchen Philoſophie und ſtehen, wie der Neuplatonismus mit dem griechiſchen Heidenthum, ſo der Gnoſticismus mit dem Chriſtenthum und die Kabbala mit dem Judenthum im nächſten Verhältniß. Durch früher ſchon vorhandene Vorſtellungen von Erſchaffung der Welt durch untergeordnete Engel und von Ertheilung des Geſezes auf eben die Weiſe iſt der Gnoſticismus mit veranlaßt.

Die Aeonen (Aeon iſt der reine Begriff der Dauer ohne Zeit) ſind in dem πλήρωμα reine Begriffe des Außereinanderſeins ohne Raum, alſo in der intelligenten Welt. Der lezte Aeon, σοφία, gebiert die ἐνθύμησις, Achamoth, Mutter alles endlichen in der Sehnſucht nach dem Urweſen. Dieſe Sehnſucht iſt vorzüglich in der σοφία Begriffserkenntniß, weil der Begriffsprozeß das abſolute vorausſezt, ſo wie dieſelbe σοφία im abſteigenden Prozeß als die Mutter des beſonderen anzuſehen iſt. Die beiden Namen ihres Products deuten wieder auf den Gegenſaz des idealen und realen. In beiden hat ſie Paſſibilität, und dieſe iſt das Weſen des beſonderen, in die lebendige Wechſelwirkung mit dem entgegengeſezten aufgenommen. Die Paſſionen der Achamoth erzeugen die drei Principien des endlichen, ihre Bewegung die Materie, die flüchtigen Elemente das Lachen, die ſtarren das Leiden (die Art und Weiſe der Erzeugung der pſychiſchen und pneumatiſchen Natur im Brucker noch genauer nachzuſehen). Dies ſind auch noch Principien, aber ſchon unter die Form der Zeit geſezt. Aus der pſychiſchen Natur geht der Demiurg, die innere Einheit einer einzelnen Welterſcheinung hervor. Das πνεῦμα, welches dem Menſchen allein einwohnt, geht nicht von ihm aus, ſondern von einem höhern Princip. Daß die Materie hier früher iſt, als die pſychiſche Natur, tritt wieder näher an die mythiſche Darſtellung des Platon im Timaios.

Wenn Origenes die Freiheit zwar urſprünglich jenſeit des zeitlichen Daſeins, aber doch jeden Augenblikk als mitbeſtimmenden Factor ſezt: ſo ſezen die Gnoſtiker drei Menſchengattungen, irdiſche, ſinnliche und geiſtige, als prädeſtinirt (der Unterſchied zwiſchen irdiſchen und ſinnlichen läßt ſich ſchwerlich fixiren, wenn man nicht entweder an die Sklaverei oder an die ſich immer gleichbleibenden in die geſchichtliche Bildung nicht eingehenden Völker denkt). So ſtehen ſchon hier, aber in ſehr einfachen Zügen, die beiden Anſichten einander gegenüber, in die man ſich ſeitdem immer getheilt hat. Aber auch ſo, daß beide ihre Einſeitigkeit fühlen und die Schwierigkeit durch die Ausſicht auf eine Wiederbringung aller Dinge löſen. — Das wechſelſeitige Cauſalverhältniß zwiſchen Materie und böſem, was man indirect im Origenes findet, liegt eben ſo indirect auch im Gnoſticismus. Im Zeit- und Raumgebiet unter der Botmäßigkeit des Demiurgs iſt die Materie das erſte, von der Seite der Principien betrachtet iſt die Begierde eher da, als die Materie. Bei beiden aber iſt die Sünde und der Fall in das Gebiet des einzelnen und zeitlichen daſſelbe.

Merkwürdig, aber wenig beachtet, iſt die Art, wie für das Gebiet des Demiurgs der Gnoſticismus die atomiſtiſche Denkart in ſich aufnahm, indem hier die Materie das urſprüngliche ſei und die Seele zwar nicht aus ihr hervorgehe, aber doch auf ſie folge, ſo daß die Welt völlig ſo zu Stande komme, wie die Erkenntniß durch eine zwiefache Operation des Abſteigens von oben, die aber nicht ganz bis unten hinführt, und des Aufſteigens von unten, die aber bei jedem Schritt hinaufwärts das obere ſchon vorausſezt. Jene entſpricht genau dem dialektiſchen, dieſe dem mythiſchen Theil der Darſtellung des Platon. Auch da alſo beſtätigt die obige Anſicht.

Die völlige Aufklärung der Sache hängt theils davon ab, daß man den Plotinos mehr zu Rathe ziehe, theils davon, daß man ſich durch den ſchwankenden Sprachgebrauch der Theologe

nicht irre machen laſſe, die jene Vorſtellungen von der Weltſchöpfung durch untergeordnete Engel als Hauptkennzeichen anſehen, und vieles gnoſtiſch nennen, was es in philoſophiſcher Hinſicht gar nicht iſt. Daher die unzähligen Familien.

Die dritte Maſſe

iſt eine weitere Fortbildung der neueren Philoſophie in ihrer Eigenthümlichkeit, aber noch ohne beſondere Geſtaltung. Hauptrepräſentant Auguſtinus. Vorher beiläufig Tertullianus, als negativer Punkt hier nur zu erwähnen wegen der Polemik gegen die alte Philoſophie. Er ſtreitet gegen die in der griechiſchen Kirche herrſchende aber mit der Philoſophie überhaupt dort nun ſchon verlöſchende Tendenz, die alten Philoſopheme mit dem Chriſtenthum zu amalgamiren. Aber er ſtellt nichts neues auf, ſondern nur die chriſtliche Zeitſchöpfung und Dämonologie doctrinal. Praktiſch ſtellt er die Idee des göttlichen Willens obenan und die des guten als ſecundär. Das ſieht aus wie Unterordnung der Philoſophie unter die Dogmatik. Allein der göttliche Wille kann auch eine philoſophiſche Formel ſein, und es iſt vielmehr die Unterordnung der eudämoniſtiſchen Anſicht. Daß man ihm und früheren Kirchenvätern Schuld giebt, Gott und Seele körperlich gedacht zu haben, iſt Mißverſtand der ſtoiſchen Terminologie, wo σῶμα alles ſubſtantielle bedeutet.

Auguſtinus 354—430. Seine Geſchichte für ſeine Philoſophie nicht bedeutend, nicht einmal ſein wie es ſcheint nur vorübergehender Zuſammenhang mit den Manichäern. In ihm viele der weſentlichſten Ideen der neuen Philoſophie in ihren erſten Keimen. Viele folgende haben aus ihm geſchöpft von Anſelm bis Leibnitz. Aber kein eignes philoſophiſches Werk. Der dominirende Charakter aller Schriften iſt theologiſch. Die Philoſophie kommt nur eingeſprengt vor, aber als bedeutender Beſtandtheil *). Seine Philoſopheme ſind weſentlich dieſelben, wie

*) Spätere Anm. Schs. Auguſtinus knüpft an die hellenſchen, vorzüglich

die frühern. Kein tranſcendentales Syſtem, keine Principien für reale Wiſſenſchaft, ſondern nur über das Weſen Gottes und ſeine Beziehung auf die Welt und über die Natur des Menſchen.

1. Philoſopheme über Gott. Man ſagt, Auguſtinus habe den erſten Beweis vom Daſein Gottes gegeben. Das iſt nicht auf eine verwerfliche Art zu verſtehen, als ob er hätte objectiv demonſtriren wollen. Sondern er will nur zeigen, daß die Idee Gottes weſentlich allem menſchlichen Denken zum Grunde liegt. Dies bedeutet der Saz, daß alles unvollkommne das vollkommne vorausſezt; alles andre gedachte iſt immer zugleich als Negation gedacht. Die Anſchauung des abſoluten iſt die Baſis zu allem Denken des endlichen und relativen.

Seine unmittelbare Hauptdarſtellung Gottes liegt in dem Begriff der Einfachheit und iſt weſentlich auch negativ. Nämlich daß Weſen und Qualität in Gott ganz zuſammenfallen, daß er ganz Subſtanz iſt und nicht Accidenzen hat, überhaupt nichts hat, ſondern nur iſt ſchlechthin. (Iſt identiſch mit meinem dialektiſchen Theorem, daß im abſoluten Subject und Prädicat ſchlechthin zuſammenfallen.) Denn wo Accidenzen geſezt werden, iſt eine Sphäre der Veränderlichkeit geſezt, weil ſie da ſein können und auch nicht, und alſo das Subject weſentlich veränderlich. Demohnerachtet folgert er hieraus nicht die Ewigkeit der Welt wie Origenes. Die poſitive Seite iſt vorzüglich Allmacht, d. h. das Sein Gottes als Grund alles andern Seins und Weisheit, d. h. Gott als das gute die Quelle alles andern guten, der Grund aller Form. Dies weiſt ſchon zur Duplicität und hieran ſchließt ſich die relative Darſtelllung Gottes in Bezug auf den urſprünglichen Gegenſaz. Hier iſt ein Uebergewicht auf der Seite des idealen (es iſt unmittelbarer in Go

platoniſchen Philoſopheme an in der Vorausſezung, daß ſie entweder aus der heiligen Schrift geſchöpft oder nach Römer 1, 19. aus dem natürlichen Licht entſtanden ſind.

und hat an ſeinem ewigen Sein Antheil) *) über das reale, welches nur mittelbarer in und aus Gott iſt und nur auf zeitliche Weiſe. Eine Verwechſelung zwiſchen dem Gegenſaz des idealen und realen und dem des allgemeinen und beſondern iſt hier Schuld, daß weder die Schöpfung in der Zeit noch der Gegenſaz gegen die Emanationstheorie rein herauskommt. Denn die auf ewige Art im göttlichen Verſtande ſeienden Ideen ſind nicht bloß göttliche Vorſtellungen, ſondern lebendige Kräfte, als ſolche aber müßten ſie immer producirend ſein und alſo auch immer die einzelnen Dinge hervorgebracht haben (Quaest. div. qu. 46, 2.). Die Schöpfung der Welt der einzelnen Dinge nimmt er aber offenbar buchſtäblich moſaiſch und weiſet die Einwendung, was Gott vorher gethan, damit ab, es könne von einem Vorher nicht die Rede ſein, da erſt mit dieſer Welt die Zeit entſtehe. Sind ferner die Ideen productiv: ſo ſind die einzelnen Dinge aus ihnen entſtanden. Wenn man alſo den Auguſtinus conſequent machen will: ſo muß man unterſcheiden das ewige Sein der Ideen im göttlichen Verſtande und den Act Gottes, wodurch ſie productiv werden. Jenes iſt dann ihre ideale, dieſes ihre reale Seite. Man muß aber dieſen Act als einen ewigen ſezen und bedenken, daß Auguſtinus zur Behauptung der Schöpfung in der Zeit wol nur philoſophiſch bewogen wurde, weil in dieſem Mythus das Aus nichts ſo deutlich mit ausgeſprochen iſt, welches die Oppoſition bildet gegen die Fiction einer urſprünglichen Materie.

Weil ſich auf dieſe Weiſe Auguſtinus der Emanationstheorie entgegenſezt und behauptet, daß die Welt nicht aus dem göttlichen Weſen ſei, und eben ſo auch verwirft, daß Gott die Seele der Welt ſei: ſo ſagt man, er habe zuerſt Gott ganz von der Welt und von der Materie getrennt. Das rechte Princip

*) Anm. Schls. Er ſieht die platoniſche Vorſtellung von Dämonen als Vermittlung an und zeigt, die einzige rechte Vermittlung ſei Chriſtus.

der Beurtheilung iſt hier dieſes. Gott und die Welt ſind Correlata keins iſt ohne das andere zu denken. In der Darſtellung neigt man ſich leicht auf Eine Seite, ſtellt zu ſehr die Identität einſeitig oder zu ſehr den Gegenſaz einſeitig auf. Das erſte iſt die ſogenannte pantheiſtiſche Anſicht. Gegen dieſe ſtellte ſich Auguſtinus allerdings, aber nicht erweislich ſo, daß er conſtant in das andere Extrem verfallen wäre, welches ſich in dem Saz ausſpricht, Gott könne auch ohne die Welt ſein. Er ſezt Gott auch nicht rein extramundan, ſondern bringt auf das lebendige Verhältniß. Die Welt iſt nicht außer Gott; alles iſt in Gott, aber nicht ſo, daß Gott der Ort iſt, ſondern auf rein dynamiſche Art (De civ. dei VII, 30.).

Die Emanationslehre geht der Frage von der Unvollkommenheit und dem Uebel aus dem Wege, weil die Dinge primitiv durch die Unvollkommenheit charakteriſirt werden. Die Schöpfungslehre, in der Gott überwiegend unter der Form des Bewußtſeins und alſo auch der Freiheit geſezt wird, fordert an den Grund göttlicher Allmacht eine Theodicee — wenigſtens für die neuere Philoſophie. Die alte geht von der Natur und der allgemeinen Leben aus, und das einzelne als gegen jene ſich auflehnend hat a priori Unrecht; die neuere geht vom einzelnen ſubjectiven aus und das allgemeine mit ſeinen Störungen hat a priori Unrecht. In dieſer Anſicht liegt zugleich die reinſte Auflöſung der ganzen Frage, auf welche man aber nicht bald gekommen iſt. Die erſten ausgeführteren Beſtrebungen in der Theodicee hat Auguſtinus. Seine allgemeine Anſicht iſt, da das Uebel nichts ſubſtantielles, ja nichts reales ſei, ſondern bloß Negation, alſo auf keine causa efficiens, keinen auctor, alſo auch nicht auf Gott zurükkgeführt zu werden brauche. Darin iſt eine gewiſſe Klarheit, welche ſich aber in der Anwendung auf das einzelne weniger hält. Zuerſt das phyſiſche Uebel iſt theils a. die relative geringere Vollkommenheit der Naturen, ohne die war aber keine Mannigfaltigkeit und keine Schönheit der Welt möglich. Aber dies nennt auch niemand Uebel, ſondern nur b. d

Unluſt und den Grund derſelben, den relativ unvollkommnen Zuſtand. Von dieſem ſagt Auguſtinus, er liege nicht in den Subſtanzen, ſondern nur im Zuſammentreffen. Aber eben dieſes iſt ja als Weltordnung auch von Gott hervorgebracht und muß auch gerechtfertigt werden. Der wahre Grund liegt in der Zeitlichkeit. Dieſe iſt daſſelbe mit dem Conflict des einzelnen und allgemeinen, und in dieſem iſt partiell eine Verneinung des einzelnen durch das allgemeine mitgeſezt. Er ſagt ferner, das Uebel ſei für den Menſchen theils Reizmittel, ſeine höheren Kräfte in Thätigkeit zu ſezen, theils, wenn dieſe in gehöriger Thätigkeit wären, verſchwinde es und thue ſeinem guten keinen Eintrag. Dieſes iſt die ethiſche Anſicht, die das Uebel aufhebt, aber es muß nicht nur für den Menſchen, ſondern auch für die andern lebenden Weſen gerechtfertigt oder aufgehoben werden. In dieſer Allgemeinheit nun liegt die Rechtfertigung davon, daß Luſt und Unluſt reine Correlata ſind und jene nicht geſezt werden kann ohne dieſe. Das moraliſche Uebel iſt nach Auguſtinus nur die mala voluntas ſelbſt, ſehr richtig. Dieſe aber iſt nur ein Mangel des Gebrauchs der Freiheit. Doppelte Vorſtellung des Auguſtinus von der Freiheit; die frühere mehr poſitive aber verworrene, wo ſie eine wirkliche Wahl iſt. Hier trennt er zu ſehr Wille von That, die Freiheit wird etwas ganz iſolirtes, zulezt nur eine Wahl zwiſchen dem Wählen und Nichtwählen. Dieſe Verwirrung herrſcht freilich auch in der ſpäteren, wo ſie nur eine ἐποχή iſt, eine Befreiung von der Gewalt des Inſtincts, um die höhern Thätigkeiten eintreten zu laſſen. In beiden bleibt die Freiheit immer etwas poſitives, wovon alſo doch die Lezte causa efficiens Gott iſt und es kommt zurükk auf die Nothwendigkeit, daß es eine ſolche Natur geben muß.

2. Philoſopheme über den Menſchen oder Pſychologie. Auch hier bei der Seele iſt Einfachheit oder Unkörperlichkeit ein Hauptbegriff. In wiefern die Seele die innere Einheit des Leibes iſt, bedarf es dieſes Beweiſes gar nicht

wohl aber in wiefern man die höhern intelligenten Operationen ihr allein mit Ausſchluß des Leibes zuſchrieb. Zu dem Beweiſe des Juſtinus that Auguſtinus nur unhaltbares hinzu, indem er Einfachheit als Vollkommenheit ſezte, und meinte, die Seele müſſe doch wenigſtens ſo vollkommen ſein als ein Punkt. Es iſt aber höchſt verkehrt, den Punkt vollkommner zu denken als den Körper. Wo ſolche Deductionen herauskommen, iſt gewiß die Tendenz ſelbſt eine verkehrte. Mit der Einfachheit hängt die Unſterblichkeit zuſammen, in ſofern Einfachheit und Untheilbarkeit und dann wieder Theilen und Zerſtören Correlata ſind. Auch Auguſtinus eigenthümliche Beweiſe für die Unſterblichkeit aus der Ewigkeit der Methoden alſo der Vernunftgeſeze beweiſen zwar die Ewigkeit der Gattung des intelligenten Princips, aber nicht die Ewigkeit des einzelnen Subjects, denn jede Natur hat ihre ewigen Entwikkelungsgeſeze auch für den Leib, deſſen Unſterblichkeit doch nicht zu beweiſen iſt. Der Saz, daß das ewige auch in einem ewigen Subjecte ſein müſſe, kann immer beſtehen, aber die einzelne Seele iſt nur nicht das Subject, ſondern die Menſchheit. Man muß nur nicht vergeſſen, daß Auguſtinus eigentlich von dem neuplatoniſchen Begriff der ψυχή, wo ſie das die einzelnen Dinge producirende Princip iſt, ausging; für dieſe paßt es.

Die ſpecielle Pſychologie des Auguſtinus liegt nun in ſeiner Theorie von den ſieben Stufen der Vollkommenheit der Seele. 1. Die Seele allgemein als Einheit des Leibes, Ernährung, Wachsthum. 2. Die Seele als Empfindung in der Duplicität von Schlaf und Wachen. Hieher auch Fortpflanzung und daher wahrſcheinlich auch das Handeln überhaupt als Reaction der Empfindung. 3. Die Seele als Ich, Fixiren des Bewußtſeins, Gedächtniß. Hieher Sprache und Wiſſenſchaft, Gewiß im niedern Sinn alles, was durch Anwendung der Analogie, die mit dem Gedächtniß zugleich gegeben iſt, entſtehen kann auch das geſellige. 4. Die Seele im Gegenſaz der vorige

Stufe mit der vorvorigen als ſiegend über den Körper, die gemeine Tugend. Wenn aber Auguſtinus hieher auch alles nur erlernte und angeübte höhere rechnet, was ohne eigne Erzeugung durch Lehre und Beiſpiel gewonnen wird: ſo iſt dies Herabſetzung eines niedern Grades einer höhern Stufe auf eine niedere Stufe. 5. Die Seele mit dem Bewußtſein ihrer Unſterblichkeit und daher mit Beharrlichkeit und Furchtloſigkeit. Nur im Bewußtſein ihres ewigen Seins kann ſie das zeitliche wagen. 6. Die Seele mit dem Beſtreben nach Anſchauung Gottes. 7. Die Seele im Zuſtand der Erleuchtung und Anſchauung Gottes.

Es muß zweifelhaft bleiben, ob Auguſtinus dieſe Stufen der menſchlichen Natur oder nur der höheren zugeſchrieben hat. Es kommt auf die Tripartition der früheren an. Im Streit mit den Pelagianern rechnet er das πνεῦμα nicht zur menſchlichen Natur. Allein theils kann in einer Natur nichts gewirkt werden, wozu nicht die Möglichkeit in ihr liegt, theils da er dem Menſchen die ſechste Stufe doch ohnfehlbar zuſchreibt, giebt es kein Beſtreben, in dem nicht als Thätigkeit auch einiges Gelingen läge. Hier hat er alſo die ſonſt gegründete Polemik gegen die Pelagianer übertrieben.

Zuſäze. 1. In den ſieben Stufen des Auguſtinus ſuchen wir zunächſt die drei Potenzen, vegetabiliſches, animaliſches und vernünftiges Leben; zwiſchen dieſen müſſen andere untergeordnete latitiren und von dieſen ſind jene zu unterſcheiden. Die höchſte Potenz fängt unſtreitig ſchon mit der fünften Stufe an und es iſt alſo nur die höchſte Stufe dieſer Potenz, welche Auguſtinus als unmittelbare göttliche Begünſtigung unterſcheidet. Ueberall aber tritt das Herausheben des höher individualiſirten aus der gleichartigen Maſſe als Gunſt hervor, und das barokke der Anſicht verſchwindet von dieſer Seite ſehr. Aber auch die vierte Stufe kann dem bloß thieriſchen nicht zugeſchrieben werden; die Vernunft zeigt ſich zwar darin nicht aufs deutlichſte, muß aber

doch Urſach ſein, wenn man nicht annehmen will, daß es außer ihr noch etwas den Menſchen vom Thier unterſcheidendes gebe. Sie erſcheint als die negative, die fünfte als die poſitive Seite der Vernunft unter der unbewußten Form des Inſtincts. Selbſt die dritte aber iſt ſo, wie ſie Auguſtinus fixirt, nicht rein animaliſch. Denn Gedächtniß und analogiſches Verfahren ſchreiben wir den Thieren nicht wie uns zu. Ja wenn das was Auguſtinus sensus, cor nennt und was die meiſten für den innern Sinn nehmen, für das Gefühl von Luſt und Unluſt, wie mir nach den Beſchreibungen ſcheint mehr die Combination der Sinn zur Fixirung eines Gegenſtandes iſt: ſo kann man auch dieſe den Thieren nicht zuſchreiben, und dies auch auf den Wechſel von Wachen und Schlaf in ſo weit ausdehnen, daß der Gegenſaz pſychiſch weit ſtärker im Menſchen heraustritt. Auguſtinus hat alſo mehr die verſchiedenen Facultäten im Menſchen als in ihrem abgeſonderten Beſtehen geſehen, und eben deshalb ſind ihm die Differenzen der Potenzen unter den untergeordneten Stufen verſchwunden.

2. Die beiden differenten Vorſtellungen des Auguſtinus von der Freiheit ſind auf verſchiedene Art ungenügend. Die erſte als Wahl beruht auf ſolchen Fällen, wo man ſchwankend und zweifelhaft iſt, in dieſen ſpricht ſich aber die Vollkommenheit des Daſeins nicht aus, denn wenn wir die Ueberlegung vollendet haben, ſehen wir dieſen Zuſtand als den höhern an und ſagen uns, daß, wenn wir die Sache gleich ſo geſehen hätten, gar keine Wahl würde ſtattgefunden haben. Die negative Vorſtellung als Anhalten und Hemmung eines ſchon im Zuge begriffenen Triebes beruht auf Schein. Denn der eintretende entgegengeſezte war ſchon da, aber bewußt oder unbewußt im Streit und das hernach allein daſtehende iſt nur der Ueberſchuß dieſer über jenen. Wenn wir uns aber dieſe Reſultate als zufällig denken oder willkührlich, verſchwindet uns die ganze Einheit des Menſchen, man muß nothwendig vorausſezen, daß jedes an

einem feſtſtehenden Verhältniß der verſchiedenen Richtungen und Triebe im Menſchen beruht. Das Anhalten iſt nur Schein, was angehalten wird, iſt in ſeiner relativen Kraft ſchon am Ende. Man verſteht die ganze Frage von der Freiheit des Menſchen am beſten daraus, daß ſie der neueren Philoſophie eigenthümlich iſt und die Prätenſion auf das Fürſichſein des Menſchen enthält. Es giebt aber keinen Punkt des Daſeins, auf dem nicht in dieſem Sinn Freiheit und Nothwendigkeit in einander wären. Der Gegenſaz liegt in dem von Können und Wollen. Ich wollte wol, aber ich kann nicht, iſt Schema der Nothwendigkeit; Ich könnte wol, aber ich will nicht, iſt Schema der Freiheit. Zu reduciren auf Fürſichſein und Zuſammenſein mit dem ganzen. In jedem wirklichen Lebensact iſt beides. Dann auf Sein und Werden. Im Werden iſt der Gegenſaz, im Sein iſt er aufgehoben, denn ſobald von der innern Natur die Rede iſt, iſt Können und Wollen Eins und hat völlig gleiche Bedeutung. Weil der Streit aber ſo im eigenthümlichen Charakter der neueren intellectuellen Exiſtenz liegt und alſo in allen verſchiedenen Formen und Zuſtänden der Philoſophie, auch den ganz zerfallenen, unter denſelben Worten, aber in anderem Sinn wieder kommt, iſt er ſo verworren geworden, daß er vielen unauflöslich geſchienen.

3. Denſelben Grund haben auch die theodiceiſchen Beſtrebungen. Der Menſch will Recht haben in ſeinen Anſprüchen, ſich in ſeiner Prätenſion auf ein durch die Einwirkungen des allgemeinen Lebens auf das Fürſichſein ungeſtörtes Wohlbefinden zu erhalten. Je mehr nun das ſtörende allgemeine Leben als ein Werk, und zwar ein nicht durch eine urſprüngliche Materie gebundenes Werk der Gottheit erſcheint, welcher doch der Menſch das nächſte iſt, deſto mehr ſcheint dies einer Rechtfertigung zu bedürfen. Auch dieſer Streit kommt unter den verſchiedenſten Formen wieder, am niedrigſten, je perſönlicher die Anſprüche auf Glükſeligkeit genommen ſind.

4. Wenn man Auguſtinus mit Origines vergleicht, findet man den Exponenten der ganzen nächſten Entwikkelung der Philoſophie, nämlich immer weitere Ausbreitung, aber auch allmähligen Verluſt an Innigkeit und Reinheit des philoſophiſchen Triebes unter der Gewalt eines Buchſtaben. Origenes im Schooß des Chriſtenthums erzogen ſtand weit weniger unter dem Buchſtaben, als Auguſtinus, der hineintrat und früher ſchon mit der alten Philoſophie bekannt war. Er nahm keinen Anfang in der Zeit an, kein reines Fürſichſein des böſen in der ewigen Verdammniß, keinen ſich willkührlich erbarmenden Gott. Aus ſeinem Allegoriſiren ſieht man freilich auch, daß ihm der rechte Sinn für das mythiſche fehlt, aber dies brachte bei ihm keine Verunreinigung der Philoſophie hervor, ſondern nur jenes falſche philologiſche Princip, welches er aber nie auf das doctrinale des Chriſtenthums ausdehnte. Auguſtinus gerieth, beſonders weil das höchſte im Menſchen ihm als eine Willkühr in Gott erſchien, in vertheidigende Beſtrebungen, mit denen er nicht zu Stande kam, aber es lag eine genauere und klarere Einſicht zum Grunde. Dem Origenes waren beide Aufgaben, die der Theodicee und die der Freiheit, noch Eine und er hatte eine einfache Löſung für beide in der tranſcendenten Freiheit, die er aber zu keiner Klarheit und Anſchaulichkeit in der Darſtellung bringen konnte.

Nach Auguſtinus bis zum völligen Verfall der höheren Cultur im Abendlande werden noch mehrere Namen aufgeführt von denen nur Erwähnung verdienen Claudianus Mamertus und Boëthius. Beide haben manches von Auguſtinus weiter ausgeführt oder eigenthümlich begründet, der erſte manches ſchon in ziemlich ſcholaſtiſcher Form, wie Deus ex praedicamentis Aristotelis nulli subjacet in ſeinem Tractat de statu animae. Lebendige Anſchauung iſt in ſeinem Beweis gegen Fauſtus für die Unräumlichkeit und Einfachheit der Seele, ſie ſei in jedem Theile des Körpers, nämlich in jeder Function ganz, alſo gewiß nur auf eine unräumliche Art. Es ſeien auch nicht mehr

nz Vermögen in ihr realiter geſondert, ſondern in jedem Act alle vereinigt. Dies ſcheint gegen die ſieben Stufen des Auguſtinus zu ſtreiten, enthält aber eigentlich nur das oben ausgeführte, daß jede höhere ſich auch auf jeder niederen in demſelben Weſen offenbart. Als Keim der Myſtik wollen mehrere (Liedemann S. 551) anſehen, wie er überall das Leben als unkörperlich darſtellt, daß z. E. im lebendigen Saamenkorn ſchon alle Theile der Pflanze, aber auf unkörperliche Art, enthalten wären. Es iſt aber wol nur die richtige Unterſcheidung der Function und des Reſultats. Von Boëthius könnte man bezweifeln (wenn nicht das mir unbekannte Buch de trinitate das Gegentheil deutlich beweiſet), daß es ihm mit dem Chriſtenthum rechter Ernſt geweſen. Er war Schüler des Proklos und Commentator des Porphyrios, zugleich aber als Commentator des Ariſtoteles Vorläufer der Scholaſtiker, und iſt ohnerachtet ſeiner Abſtammung von der neuplatoniſchen Schule überall den Formen des Auguſtinus gefolgt, wobei der Hauptpunkt die Darſtellung Gottes unter überwiegend ethiſchen Formen und das Nichtbeachten deſſen, daß die einzelnen Dinge nur durch die Ideen und vermittelſt derſelben aus Gott ſind, was unſtreitig mit dem Abſterben aller Naturwiſſenſchaft zuſammenhängt. Man ſieht hieraus, welche hiſtoriſche Gewalt die neue Form ſchon gewonnen hatte. Auf dieſe Art iſt Boëthius die poſitive Fortſetzung des Tertullianus, der ſchon die Unverträglichkeit der alten Philoſophie mit dem Chriſtenthum behauptete; Boëthius beweiſt ſie durch die That. Sonſt iſt in ſeiner Production wenig eigenthümliches. Höchſtens, daß er den Streit zwiſchen der Freiheit und dem göttlichen Vorherwiſſen ſo beilegt, daß Gott unſre freien Handlungen nicht aus ihren Gründen erkennte, ſondern unmittelbar, weil bei ihm überhaupt kein Unterſchied zwiſchen dem Erkennen des gegenwärtigen und zukünftigen iſt. Eben ſo das Verhältniß von Vorſehung und Fatum, daß nämlich letzteres nur die zeitliche Ausführung von jener wäre. Beſte

Erläuterung iſt wol, Die Vorſehung macht den erſten Moment, und dieſer macht das Fatum.

Daß die Seele nach Boëthius eigentlich nur als ein Theil Gottes einfach ſein kann, weil ihm nämlich alles, was ſein Sein oder Soſein von einem anderen bekommt, nicht einfach iſt, habe ich diesmal nicht erwähnt, und es verdient Unterſuchung, ob er dieſe Inconſequenz irgend gefühlt.

Zweite Hälfte der erſten Periode.

Scholaſtiſche Philoſophie *).

Einleitung. Character der neuern Philoſophie im Ge genſaz gegen die alte Ausgehen der Philoſophie von der Reli gion, daher Conſtruction vom Zuſammenſein des abſoluten un endlichen, Uebergewicht der Dialektik im allgemeinen.

Charakter der erſten Periode im Gegenſaz gegen die zweit Faſt völliger Mangel in Beziehung auf die realen Wiſſenſcha ten, nicht durch allmähligen Uebergang gehoben, ſondern dur faſt plözliche Revolution im Gebiet der lezteren. Im Gegenſ der erſten Hälfte als fragmentariſcher und gelegentlicher iſt zw

*) Anm. Schls. Die erſte Hälfte iſt eigentlich die Zeit zwiſchen dem E faßthaben des neuen Keimes im einzelnen Leben und dem Gefaßthab deſſelben in der Conſtruction des bürgerlichen und geht bis zur Org niſirung der neuen Staaten. Die zweite Hälfte iſt noch gebannt in alte Sprache und geht daher bis dahin, wo die neuen Sprachanfä ſich conſolidirt haben und die alten in ihrer Reinheit als Gelehrſam wieder hervortreten. Denn darin liegt die beſtimmte Unterſcheidung alten und der neuen Philoſophie.

die zweite in eignen Werken hervortretend und auf System ausgehend; dieser Charakter allein aber erklärt nicht den Nullpunkt, der zwischen beiden Hälften liegt. Die erste Hälfte aber war Zusammensein der neuen Form mit der älteren. Von diesem Zusammensein zeigt Boëthius das Ende, und der Nullpunkt ist die gänzliche Zerstörung der alten Form der intellectuellen Cultur. Der Gegensaz beider Formen offenbart sich im Gegensaz der sogenannten Emanationslehre der Neuplatoniker mit der Schöpfungslehre. Beide sind zwar nicht rein doctrinale Punkte, denn die darin liegende transcendente Aufgabe läßt sich nur mythisch positiv darstellen, scientifisch nur negativ; aber die Ansichten selbst, welche jenen entgegengesezten Darstellungen zum Grunde liegen, sind von Einfluß auf die wichtigsten eigentlich philosophischen Aufgaben.

Die Emanationslehre leugnet ein unmittelbares Verhältniß zwischen Gott und der Totalität der einzelnen Dinge, und will nur die allgemeinen Dinge als unmittelbar von Gott producirt gelten lassen. Hier tritt das Dasein der allgemeinen Dinge hervor und das der einzelnen zurükk. Die Schöpfungslehre behauptet ein solches Verhältniß, läßt also das Dasein der einzelnen Dinge hervortreten und das der allgemeinen Dinge erscheint nur secundär, und dies sind die beiden entgegengesezten Ansichten, welche in beiden Perioden unter verschiedenen Formen einander gegenüber treten. Das Hyperbaton der erstern ist, daß die einzelnen Dinge nur Schein sind. Wir gelangen aber im realen Bewußtsein zu den allgemeinen Dingen nur durch die einzelnen; aus dem Schein aber läßt sich das wahre nicht eruiren und mit dieser Ansicht verschwindet die Möglichkeit der Philosophie subjectiv. Das Hyperbaton der andern ist, daß die allgemeinen Dinge gehaltlose Productionen unsers Verstandes sind. Dann aber giebt es keinen realen Zusammenhang der Dinge unter sich und die Möglichkeit der Philosophie verschwindet objectiv. Wahre philosophische Bestrebungen also dürfen diese beiden An-

ſichten nicht ſo weit auseinander gehen laſſen, und haben ſich auch immer zwiſchen dieſen Extremen bewegt und eine Combination verſucht. Die in der neuern Zeit geſuchte und beſonders in der ſcholaſtiſchen Periode ventilirte, die aber mehr indirect und polemiſch heraustritt, iſt dieſe. Gott als hervorbringend iſt in unmittelbarem Verhältniß mit der Totalität der einzelnen Dinge zu ſezen (ob ſie zeitlich oder ewig aus ihm hervorgegangen, iſt eine untergeordnete Frage), denn der Gegenſaz unerfüllt kann nicht conſtruirt werden und giebt zu den gnoſtiſchen und kabbaliſtiſchen Fantasmen der Emanationslehre Veranlaſſung. Das Hervorgehen der Dinge aus Gott iſt alſo als Ein Act zu ſezen Gott im idealen Verhältniß zur Welt kann dies nur unmittelbar mit den allgemeinen Dingen haben, denn wenn das einzelne als ſolches ideal in ihm wäre: ſo müßte ſein ideales Sein auch unter den Formen der Zeit und des Raumes ſtehen. Alle hieher gehörigen Fragen ſind das am meiſten vorkommende. Die Emanationslehre kommt nur noch bei philoſophiſchen Kezern, die nicht geſchichtlich geworden ſind, vor, und deshalb thut man Unrecht, die ſcholaſtiſchen Philoſopheme aus der alexandriniſchen Philoſophie zu erklären.

Der Name Scholaſtiſche Philoſophie iſt ganz allgemein aber über den Begriff und alſo auch über den Umfang ſeines Gebietes iſt man uneinig. Tiedemann hält ſich an die Quäſtionenmethode. Allein dieſe iſt nur von untergeordneten Köpfen größtentheils Nachbetern, und in untergeordneten Werken geübt worden. Die lebendigen philoſophiſchen Beſtrebungen haben immer in Werken gelegen, welche dieſe Form nicht haben. Tiedemann hat fälſchlich die erſte Hälfte für Knechtszuſtand der Philoſophie gehalten und begreift die zweite als Coalition der Philoſophie mit der herrſchenden Theologie; aber wie kann man den finſtern Zwiſchenraum begreifen? Er wird für dieſes ganze Gebiet etwas rein zufälliges. Buhle geht einfältig der Etymologie nach und meint daher, es müſſe alles ſcholaſtiſche Philo

phie ſein, was aus den karolingiſchen Schulen hervorgegangen. Richtig, nur begreift er das innere Weſen nicht. Eben jene Schulen, als die höhere Cultur reſtituirende aber einen ganz ſpeculativ dialektiſchen Charakter nehmende Anſtalten, begründen ſowol die Reinheit der neueren Form, weil ſie ſich an Auguſtinus und Boëthius zunächſt anſchließen, als auch ihre Tendenz zum ſyſtematiſchen. Die Periode geht alſo bis auf die zweite Reſtitution der realen Seite.

Um die große Maſſe vorläufig ihrer geſchichtlichen Entwicklung gemäß zu geſtalten, muß man ſich an jenen Antagonismus zwiſchen Realiſten und Nominaliſten halten, in welchem polemiſch die Tendenz die beiden Hauptanſichten zu combiniren heraustritt, welche Tendenz aber nie vollendet worden iſt. Der erſte Abſchnitt iſt der vor dem beſtimmten Heraustreten jenes Antagonismus von Erigena bis Roſcellin; der zweite die Zeit des Antagonismus mit beſtändigem Uebergewicht auf der Seite des Realismus. Denn was die Scholaſtik leiſten konnte, mußte ſie ihrer dialektiſchen Natur wegen auf der Seite des Realismus leiſten, indem nur von Seiten der empiriſchen Wiſſenſchaft aus etwas für die Philoſophie durch die nominaliſtiſche Seite kann geleiſtet werden. Daher iſt die bewußte Blüthe des Realismus im Streit mit dem Nominalismus auch die Blüthe der Scholaſtik von Roſcellin bis Occam. Der dritte das Uebergewicht des Nominalismus, Verfall der Scholaſtik, indem die Dialektik leer wird, wenn die allgemeinen Begriffe nur Verſtandesdinge ſind und Leichtſinn und Willkühr in ihrer Bildung begünſtigt werden. Zugleich aber auch, indem Sehnſucht nach den einzelnen Dingen als dem mehr realen entſtehen muß, Vorbereitungen der künftigen Periode, indem die äußeren Ereigniſſe nur durch das Zuſammentreffen mit dieſer inneren Richtung eine geſchichtliche Epoche bilden konnten.

Erſter Abſchnitt.

Scholaſtiſche Philoſophie vor dem beſtimmten Heraustreten des Antagonismus zwiſchen Realismus und Nominalismus.

1. Joannes Scotus Erigena. Wahrſcheinlich abun dirt der eine Beiname. Ungewißheit der Abſtammung. Schönſt Zeit am Hofe Karls des kahlen.

Macht zuerſt Epoche durch die Ueberſezung des Pseudo-Dionysius Areopagita, daher die gemeine, nicht genug begrün dete Meinung, daß er alles von ihm genommen habe, und da er neoplatoniſire. Aber die vorherrſchende Schöpfungsanſicht un das Anſchließen an Auguſtinus und Boëthius beweiſet das G gentheil. Die beiden Schriften de divisione naturae und d praedestinatione. Leztere zwar auf einen theologiſchen Streit g richtet, aber reine Philoſopheme darin, die auch Erigena a ſolche aufſtellt. Die Combination des Begriffs der Natur m dem des Schaffens hat den Anſchein der Willkühr, beruht ab auf einer lebendigen Anſchauung, denn nur das productive D ſein nennen wir Natur. Eben dieſes Auch die lebendige A ſchauung bloß in der logiſchen Form darſtellen iſt Charakter d Scholaſtik; in der ſcholaſtiſchen Sophiſtik liegt dann nichts ſ ſehenes zum Grunde. Er theilt nun in 1. ſchaffende nicht ſchaffene Natur = Gott. Grundfehler, Gott auch als Natur zuſehen, daher die einſeitige Identification mit der Welt, die ſeiner poſitiven Darſtellung heraustritt, wenn er ſagt, Gott der machende und gemachte zugleich. S. Tennemann p. (Deus et omnium factor et in omnibus factus, welches doch jener Eintheilung keinen Schaden thut. Das weſentl

in allem ist das Gottgewordensein); 2. schaffende geschaffene Natur = die Welt der lebendigen Kräfte, welche er nach der Ansicht, daß sie abgesondert von den einzelnen Dingen nur im göttlichen Verstande existiren, auch unter dem Namen des verbi Dei begreift und seine Trinitätslehre daran knüpft. Hier sieht man noch bestimmt das Nichtauseinandertreten des Realismus und Nominalismus; 3. geschaffene nicht schaffende Natur = die einzelnen Dinge. Nämlich wenn sich auch diese einander erzeugen: so thun sie es nicht als solche, sondern es ist nur die zweite Natur in ihnen, und bei den einzelnen Dingen, die abgesondert von jener als relativ todt erscheinen, findet kein Erzeugen Statt; 4. nicht schaffende und nicht geschaffene Natur, die, wenn Natur und Schaffen wahre Correlata sind, Nichts sein muß, und die er auch auf der einen Seite als Nichts sezt, ihr aber doch hernach eine positive Wendung giebt. Seine negative Darstellung Gottes ist ganz rein, auch vom Uebergewicht des intellectuellen ganz frei. Mit scharfem Ausdrukk spricht er das nach seiner Art aus. Gott kennt weder sich noch die Dinge. Er ist Substanz ohne Accidenz, weil mit diesem Veränderlichkeit gesezt wird; daher auch sein Schaffen und sein Sein identisch ist, seine Causalität, welche sein Wesen ist, ewig, welches er auch ausdrükkt, Gott war nicht, ehe die universitas rerum war (hier sieht man die Entfernung von aller Emanationslehre). Was er von Dionysios aufnahm, war das Zurükkgehen aller Dinge in Gott. Dies füllte ihm eine Lükke aus. In sofern die einzelnen Dinge von Gott hervorgebracht sind, ist ihr Verschwinden ein Aufhören seiner Action (Erigena hatte dies gar nicht nöthig, weil ihm die Schöpfung als Prädestination eben darin bestand, daß er alles in Maaß Zahl und Gewicht vorausgeordnet hat. S. de praed. cap. 4. Tennemann p. 93.). Um nun dies nicht zu statuiren, war ihm eine positive Ansicht davon annehmlich, wonach eben dies nur eine rükkwärts gewendete Action war. Genau genommen hätte er nun dieses Rükkgehen parallel sezen sollen dem

Hervorgehen, alſo auch als ſich immer erneuernd, die gegenüberſtehende Art, wie Gott immer wird. Nach mehreren Stellen aber (ſ. in meinen Collectaneen die Stelle mundus — quieturus est) *) ſcheint er vielleicht durch die Gewalt der kirchlichen Vorſtellung hingeriſſen mit ihr ein Ende der Zeit anzunehmen.

Dieſe Rükkehr nun hängt zuſammen mit der vierten Natur. Nämlich er hat drei Formen dieſer Rükkehr a. für die materielle Welt (ſ. die obige Stelle im Tennemann p. 89) die Rükkehr in die Urſachen; b. für die intelligente Natur überhaupt die Rükkehr zu ihrem urſprünglichen Gut (ibid.); c. für die auserwählten die myſtiſche Vereinigung mit Gott, offenbar die Aufhebung alles deſſen, was ſie am vollkommenen Anſchauen Gottes hindert, dieſe Hinderniſſe aber ſind in den Exiſtenzbedingungen der Zeit und des Raumes begründet. Die zweite Form iſt eben ſo offenbar die Aufhebung des Uebels und der Sünde ſo daß auch die Strafe nur die Ertödtung der Negation iſt (Tennemann p. 90, 91). Betrachtet man nun die Natur, au dieſem Rükkgang in Gott begriffen: ſo iſt Gott ihr Ziel, ih Ideal, die causa exemplaris ihres Daſeins und, in dieſem Verhältniß zur endlichen Natur betrachtet, iſt er weder ſchaffend noch geſchaffen. Hier ſind alſo zwei Anſichten, die überwiegend phyſiſche und die überwiegend ethiſche; die Theilung der Natur, di nach Art der Reihen in Null zu endigen ſchien, wird cykliſch Höchſt eigenthümlich. Nur liegt Grund zu einer leeren Abſtraction im Trennen der causa efficiens und exemplaris; Todtſchlagen der Idee. Aber freilich gewinnt es das Anſehen, als ſ das ganze, was auf der einen Seite unmöglich iſt (cujus differentia est, esse non posse), auf der andern Gott wäre, ur alſo von dieſem in gewiſſem Sinne geſagt werden könne, er ſ nicht. Dies kommt noch auf eine andere Art heraus, indem ſagt, Gott, die claritas inaccessibilis divinae naturae, ſei d

*) In den vor mir liegenden Collectaneen Schls. findet ſich dieſe Stelle nic

nihilum, ex quo omnia creata esse dicuntur (Tennemann p. 85). Dies begreift ſich durch ſeine Art, die Negation überhaupt zu conſtruiren, wobei er nur (wenigſtens in den von Tennemann ausgezogenen Stellen) den lezten Stein noch fehlen läßt, daß nämlich, wie das Nichtſein nur in Bezug auf das Sein zu begreifen iſt: ſo auch jedes Sein, dem ein Nichtſein gegenüberſteht, nur ein relatives iſt. Er ſtellt vier Bedeutungen auf, a. Objecte des Sinnes und Verſtandes (ſo iſt Gott nicht), b. höhere Ordnungen ſind für die niedern nicht (ſo iſt Gott auch nicht); c. die lebendigen Urſachen ſind nur, in ſofern ſie in den einzelnen Dingen zeitlich und räumlich erſcheinen (ſo iſt Gott theilweiſe); d. das nur durch die Vernunft aufzufaſſende. Dies iſt offenbar die höchſte und dies iſt auch die poſitive Seite jener vierten Natur. In den relativen Bedeutungen des Seins konnte alſo Gotte offenbar ein Nichtſein zugeſchrieben werden.

Die Grundanſchauung, daß Gott das wahre Weſen in allem iſt, war auch der Punkt, von dem ſeine Entſcheidung über die damals (Gottſchalk) ventilirte Prädeſtination ausging. In Gott iſt Sein und Schaffen Eins, Schaffen aber iſt auch Prädeſtiniren, denn das endliche kann nur in Zahl, Maaß und Gewicht geſchaffen werden und iſt alſo in ſeinem Sein ſelbſt prädeſtinirt. Nimmt man nun noch die Rükkkehr hinzu: ſo iſt nur dieſe Eine einfache Prädeſtination, nicht eine zwiefache zur Seligkeit und Verdammniß, zu denken. Dies iſt klar; auch ſieht man, wie Erigena die Sache in Bezug auf die Freiheit entſcheiden muß. Nämlich im Verhältniß zu Gott iſt Freiheit und Nothwendigkeit einerlei, nur in Bezug auf die Dinge treten ſie aus einander. Aber wie er ſagen kann, die Strafe ſei nur die Folge davon, daß der Menſch ſich ſeiner eigenthümlichen Natur, nämlich des libori arbitrii, ſchlecht bediene, wo das Subject als etwas anderes und die Natur als ſein Organ erſcheint, dies iſt mir aus der Gewalt der gemeinen Vorſtellungen entſtehende Verwirrung. — Auf dieſes Sich ſchlecht bedienen bezieht ſich

die Schrift des Gerbert de rationali et ratione uti, die dieſe ſehr ſchwierige Frage auf die trokkenſte formulare Weiſe behandelt. Gerbert verdient hier weiter keiner Erwähnung. Berengarius war der Schüler ſeines Schülers Fulbert.

So war Erigena. Gewiß kein Neuplatoniker, indem er alles auf ſyllogiſtiſche Formen zurükkführt, nächſt Auguſtinus und Boëthius dem ariſtoteliſchen am meiſten folgt und der Schöpfungstheorie, nicht der Emanation anhängt, und eben deswegen gewiß ein Scholaſtiker. Charakter der Scholaſtik, daß die Identität des tranſcendentalen und formalen in der Philoſophie zwar dunkel im Bewußtſein lag, aber nur einſeitig, nämlich ſo daß es auch für das tranſcendenteſte aus der lebendigen Anſchauung hervorgegangene, keine andre Form gab, als die untergeordnete ſyllogiſtiſche, und eben deshalb der Schein der Willkühr nirgend beim Anfang einer Reihe von Operationen zu vermeiden war. Auch iſt ihm Eigenthümlichkeit gewiß nicht abzuſprechen *).

Wenn man das unbedeutende oder das überwiegend theologiſche vermeiden will: ſo iſt Anſelm, der zugleich dieſen Abſchnitt beſchließt, die nächſte merkwürdige Erſcheinung. Beſonders wegen ſeiner Verſuche, das Daſein Gottes zu beweiſen. Mit den Beweiſen meint er es ſo ſchlecht nicht, als es klingt. Denn er geht überall von dem im Selbſtbewußtſein ganz feſt und unwandelbar gegebenen Bewußtſein Gottes aus und poſtulirt nur, dies müſſe auf dem Gebiet der Anſchauung eben ſo

*) Spätere Randſchrift Schls. Gunzo von Verona brachte die Frage zur Sprache, ob man über die allgemeinen Dinge dem Platon glauben müßte oder dem Ariſtoteles, aber ohne Erfolg.

Zeitgenoſſe des Anſelmus war Hildebert, geb. 1057. Er ſchrieb tractatus theologicus, wo er die Nothwendigkeit Gottes aus dem Bewußtſein des geſchaffenen, daß es angefangen, beweiſt, und eine moral philosophia de honesto et utili nach den Cardinaltugenden. Alle eigentliche Tugend iſt justitia, welche ſich theilt in severitas und liberalitas; unter dieſe benignitas und hierin alle Liebespflichten.

klar zu machen ſein. Zwei dieſer ſogenannten Beweiſe ſchließen ſich unmittelbar an Auguſtinus, aber auch nur als Producte ſpeculativer Selbſtthätigkeit. 1. Es ſind im endlichen verſchiedene Stufen der Vollkommenheit gegeben, mit dieſen alſo ein Exponent der Steigerung. Mit dieſem muß man entweder ins unendliche fortſchreiten, alſo die Subſtanzen ins unendliche vervielfältigen, was nicht denkbar iſt, oder alſo bei einem vollkommenſten ſtehen bleiben. Kriſis. Dies die wenigſte Haltung. Einmal giebt es wol keinen allgemeinen für ſich einleuchtenden Kanon gegen einen regressum in infinitum und gegen eine Unendlichkeit von Subſtanzen; dann wäre auch was man beſäme, wenn man bei dieſer Steigerung ein höchſtes annähme, dem niedrigeren gleichartig, nur in dieſer Art das höchſte, d. h. das Sein dieſes Weſens wäre der Gattung nach daſſelbe, wie das der endlichen Dinge, alſo wäre es nicht das abſolute. Hieraus geht aber hervor, daß dieſe Anſicht nur nicht recht herausgekommen iſt, und daß er eigentlich ſagen will, zum relativen müſſe es nothwendig ein abſolutes geben, wie Auguſtinus zu dem nur durch Limitation zu conſtruirenden ein illimitirtes in ſich vollſtändiges. 2. Die endlichen Dinge haben ihre Vollkommenheit nur per participationem und man müſſe dazu ein αὐτὸ τοῦτο annehmen. Dieſe Mehrheit höherer Realitäten hinge entweder eben ſo von Einem höheren ab, und dieſes wäre dann die Gottheit, oder bezöge ſich auf Eines unter ihnen ſelbſt (wie wenn man Gott als αὐτὸ ὄν oder als αὐτὸ ἀγαθόν ſezt), und dann wäre dieſes die Gottheit. Oder wenn jedes einzelne aus dieſer Mehrheit abſolut durch ſich ſelbſt wäre: ſo wäre eben doch ihnen allen gemein dieſes Durchſichſelbſtſein und ſie hätten es folglich ebenfalls per participationem an Einem im höchſten Sinn durch ſich ſelbſt ſeienden, welches dann die Gottheit wäre. Sie wäre alſo in allen Fällen. Kriſis. Daß dieſe Anſicht ſehr bewogen iſt der alten Formel, daß Gott der Ort der Ideen [illegible], leuchtet ein. Alſo auch der vollkommne Realismus. Da

nun hier in ſeinen eigentlichſten Philoſophemen Anſelm auf die gleichzeitigen Regungen des Nominalismus noch keine Rükkſicht nimmt, gehört er offenbar in dieſen erſten Abſchnitt. Uebrigens liegt dieſem Räſonnement der Form nach eine Vorausſezung zum Grunde, welche die Quelle vieles Verderbens in der Philoſophie geworden iſt, nämlich daß jedes Zuſammenfaſſen eines gemeinſchaftlichen nothwendig auch eine wahre und weſentliche Idee geben müſſe. Anſelm hielt ſeiner feſten Ueberzeugung dieſe loſe Form zu Gute. — Dieſe beiden Beweiſe im Monologium; im Proslogium der dritte, Das abſolute und vollkommenſte Weſen werde gedacht. Wäre dieſes aber bloß im Verſtande gemacht: ſo wäre jedes unvollkommene Ding, das uns durch die Sinne erſcheint, beſſer; denn was außer dem Sein im Verſtande auch noch Realität hat, iſt unbedingt beſſer, als was nicht. Alſo iſt es nur das abſolute Weſen, in wiefern ihm dieſe Realität zukommt, und ſie kommt ihm nothwendig zu. Kriſis. Es folgt alſo offenbar nur, daß das abſolute Weſen weſentlich mit ſeiner Realität gedacht wird, alſo höchſtens die ſubjective Ueberzeugung von welcher Anſelm ausging, aber für das Gebiet der Anſchauung iſt hierdurch nichts conſtruirt. Dies löſt ſich aber wenn man damit zuſammenhält den weſentlichen Inhalt der wenige bekannten Schrift de veritate, wo er davon ausgeht, daß Falſchheit nicht in der unmittelbaren Production der Sinne, auch nicht in der der Vernunft, ſondern nur in der ſecundären Combination des Verſtandes ſei. Wäre nun die Realität ein außer dem Subjectsbegriff des höchſten Weſens liegendes Prädicat ſo ſtände der Saz Gott exiſtirt, unter der combinatoriſchen Form des Verſtandes. Da nun aber laut obigem die Exiſtenz im Begriff ſelbſt liegt: ſo iſt er mit dieſer eine unmittelbare alſo untrügliche Production der Vernunft. Dieſen Zuſammenhang hat man gewöhnlich auch in der Art, wie dieſer Beweis in ſpäteren Syſtemen wieder aufgenommen worden iſt überſehen. Aus dieſem Grundſaz deducirt er zugleich die beide

leitenden Ideen der veritas und rectitudo, von denen veritas = Uebereinſtimmung des idealen mit dem realen, rectitudo = Uebereinſtimmung des realen mit dem idealen, beide abhängig von einer abſoluten Identität. Hier iſt ein tiefes und wahres aber gar nicht weiter verfolgtes Princip für die realen Wiſſenſchaften. Anſelm mußte alſo in Gott als Quelle von beiden eine abſolute Identität beider ſezen, und es iſt eine Inconſequenz, zu der ihn wahrſcheinlich das Schema Gott = das allervollkommenſte Weſen, welches den Keim einer relativen und vorzüglich anthropomorphiſtiſchen Anſicht Gottes in ſich trägt, verleitet hat, wenn er ſagt, Da nun alles ſeiende Geiſt oder Körper iſt, erſterer aber vollkommener: ſo iſt Gott Geiſt. Da er ſich glükklich aus dem Dilemma Ob und wie Gott in Raum und Zeit iſt, zog: hätte er ſich hieraus auch ziehen können, ohne ſeine überwiegende Hinneigung zum populären religiöſen Gebrauch der Philoſophie. Indeß geſteht er doch, daß dies nicht reine Ausſagen, ſondern nur analoge Vorſtellungen ſind. Uebrigens iſt Scharfſinn in ſeinen Deductionen der ſogenannten göttlichen Qualitäten, beſonders in dem Kanon, wodurch er die ſcholaſtiſchen Spizfindigkeiten in Maſſe abweiſet, daß man ſich nämlich hüten müſſe z. E. bei der Allmacht negatives für poſitives zu nehmen. Ueber den Urſprung der Materie äußert er ſich nur negativ, wie einer, der nach der phyſikaliſchen Seite nicht getrieben wird. Ewig ſind die Dinge ihrem Weſen nach im Verſtande Gottes. Die Schöpfung iſt nur das Heraustreten derſelben. Aus nichts heißt nur Nicht aus dem göttlichen Weſen, wie die Emanationstheorie, und Nicht aus einer ewigen Materie.

Zweiter Abſchnitt.

Antagonismus zwiſchen Nominalismus und Realismus mit überwiegendem Realismus.

Man hat den Antagonismus mit alten Formen und theils die Realiſten mit Platonikern, die Nominaliſten mit Ariſtoteles verglichen, was falſch iſt, indem beide ſich auf Ariſtoteles beriefen und Ariſtoteliker ſein wollten, theils von den Realiſten geſagt, daß einige platoniſch, andre ariſtoteliſch wären, die Nominaliſten aber in dieſer Hinſicht für ſtoiſch gehalten, was ebenfalls falſch iſt, da ſie von Stoikern wenig oder nichts wußten und ihnen zu der einen Seite, daß die allgemeinen Begriffe nichts außer dem Bewußtſein wären und nur aus der Wahrnehmung entſtänden, die andere, nämlich die Theorie von den λόγοις σπερματικοῖς, welche die objective Seite der Ideen repräſentiren, fehlte. Man hat ſpäter die verſchiedenen Meinungen unter drei Formeln befaßt, universalia ante rem, in re und post rem. Die erſte iſt rein realiſtiſch, die dritte rein nominaliſtiſch, der zweiten konnten ſich beide in verſchiedenem Sinne bedienen, weshalb ſie als Formel nichts taugt. Im allgemeinen liegt dem Realismus die tranſcendente, dem Nominalismus die empiriſche Richtung zum Grunde, das wahrhaft reale liegt nur in der Verbindung beider und beide kommen nicht oder nur ungeſezmäßig dazu, wenn ſie ſich in gänzlicher Oppoſition halten. Der Gegenſaz knüpfte ſich geſchichtlich an die Kunde, die man durch Ariſtoteles, Porphyrios, Auguſtinus und Boëthius von dem alten Gegenſaz hatte, allein man kannte die Quellen nicht, und konnte alſo dies Organ für die einwohnende Duplicität der Richtung nur ſehr unvollſtändig gebrauchen. Dazu noch der

gänzliche Mangel der realen Wiſſenſchaft. Daher wurde der Streit nur auf dialektiſchem oder vielmehr ſyllogiſtiſchem Boden geführt und artete jedesmal wieder ſehr bald in todte Formeln aus.

Die erſte Evolution läßt ſich bezeichnen durch Roſcellin, Wilhelm v. Champeaux und Abälard.

Roſcellin, noch Zeitgenoſſe des Anſelm, der auch in der Schrift de fide trinitatis auf ihn Rükkſicht nahm; Anſelms eigentlich philoſophiſche Productionen liegen aber noch außerhalb des Antagonismus. Die früheſte Quelle von Roſcellin iſt Abälards, des Gegners, Relation, wo man alſo den defensor ex officio machen muß. Verhindert, ſeine Theorie weiter auszuführen, durch die Verfolgungen, die er ſich durch voreilige Anwendungen auf die Trinität zuzog. Waren die drei Perſonen nicht durchgängig beſtimmt: ſo hatten ſie nach den Nominaliſten keine Realität; waren ſie es: ſo war die Gottheit das allgemeine und hatte keine Realität. Dagegen beſchuldigte man die Realiſten, daß ſie keine Einheit Gottes anerkennen könnten, weil jede Eigenſchaft eine eigne Realität ſei. Die Vertheidigungen wurden immer unzureichend gefunden. Roſcellin ſtellte den Nominalismus gleich auf die höchſte Spize, indem er den allgemeinen Begriffen (alle Begriffe aber ſind allgemeine) keine andre Realität, als in der Sprache als Zeichen zugeſtand, indem er ſogar leugnete, daß ſie im Denken für ſich ſein könnten. Es blieb ihm alſo nur als urſprünglich real im Bewußtſein die unmittelbare Vorſtellung des einzelnen Dinges *). Dies liegt gewiß in der Behauptung, die Abälard ihm zuſchreibt, Jedes Ding ſei untheilbar, nur die Worte ſeien theilbar (Tennemann p. 162). Wie er nun aber dazu komme, in der Vorſtellung ſelbſt die ein-

*) Anm. Schls. Der Grundfehler iſt das Nichtunterſcheiden derjenigen allgemeinen Begriffe, welche ein Sein ausſagen, von denen, welche nur Abſtractionen ſind, d. h. unter denen Dinge zuſammengefaßt ſein können, die gar nicht verwandt ſind.

zelnen Merkmale zu ſondern, hatte er wol nicht erklären gekonnt.

Wilhelm v. Champeaux, ſein Schüler oder nicht, ihm entgegen, ſtrenger Realiſt. Die Einheit des Seins in den Gattungen und Arten, die einzelnen Dinge nur als Complexus und Accidenzien unterſchieden. Daher, weil das einzelne Ding vom andern nicht durch den Begriff, der ſeine οὐσία conſtituirt, unterſchieden iſt, ſeine Einzelheit aber nur auf ſeinem Unterſchied von andern einzelnen beruht: ſo iſt alſo die Einzelheit nicht weſentlich *). Abälards Beweiſe gegen ihn ſind Mißverſtändniſſe oder Sophiſtereien, wahre petitiones principii, und es iſt nicht zu begreifen, wie er ihn dadurch zu irgend einer weſentlichen Aenderung habe bringen können **). Wahrſcheinlich war es auch nichts weiter, als daß er ihm zugab, man könne den Namen res von demjenigen brauchen, was individualiter unum ſei und nicht essentialiter. Dann wurde ihm aber res nur der Complexus von Accidenzien. Auch iſt er gewiß Zeitlebens Realiſt und zwar unverändert geblieben.

Abälard trat gegen Nominalismus und Realismus auf. Es war nicht die Zeit, beide ſchon zu combiniren, er war auch nicht tief genug, auch nur von einer wahren Ahndung aus den Verſuch zu machen. Er war mehr negativer Dialektiker, gegebenen Sätzen die ſchwache Seite abzuſehen und gegen ſie aufzutreten, als daß er einen lebendigen Keim philoſophiſcher Conſtruction in ſich gehabt hätte. Daher auch ſo viel Ruhmſucht und Eitelkeit bei ihm im Spiel ſein konnte. Dialektiſches Talent dieſer Art hatte er ſich durch das mittelbare Studium des Ari-

*) Anm. Schls. Jeder Gattungsbegriff ſei ganz und weſentlich in allen einzelnen Dingen. Alle Individuen daher essentialiter unum. Dagegen habe ihn Abälard genöthigt zu geſtehen, res ſei eadem non essentialiter, sed individualiter.

**) Anm. Schls. Seine Argumente ſind, Petrus wäre Johannes und Petrus wäre kein Menſch.

ſteles aus Auguſtinus erworben. Das am meiſten eigenthümlich geſehene iſt ſeine Ethik und in ihr vorzüglich die Unterſuchungen über das Maaß und Weſen des böſen. Auch wahrſcheinlich aus Polemik gegen die beiden Anſichten, daß es in der äußeren That und daß es in der urſprünglichen Luſt iſt, entſtanden. Beides konnte er leicht verneinen, und der klare Punkt, daß der Entſchluß eigentlich das böſe iſt *), gab ihm die Unterſcheidung zwiſchen vitium, mala voluntas und peccatum an die Hand. Vitium iſt die relativirte Sinnlichkeit, die Uebermaaß und Hinneigung auf die eine Seite begründet **). Dieſe als ruhend gedacht iſt die perſönliche Complexion und alſo nicht Sünde (außer als Folge der Verdammniß Adams). Alles im Menſchen aber muß als Activität gedacht werden und dieſe Complexion in ihrer eigenthümlichen Activität gedacht iſt mala voluntas, wobei die Luſt das weſentliche iſt ***). Dieſe iſt auch nicht das böſe, denn theils gäbe es ohne ſie keine Tugend, theils wenn jemand der mala voluntas folgt, aber ohne contra conscientiam zu handeln, hat er auch nur geirrt und nicht geſündigt. Alſo beruht das böſe auf dem consensus, auf dem Mit Bewußtſein gegen das Gewiſſen handeln. Der erſte Verſuch der modernen Ethik tritt ſchon mit dem negativen Charakter auf. Denn das höhere Princip ſcheint hier gar nicht als urſprünglich productiv, weil die Tugend nur ein Kampf iſt, ſondern es hat nur prohibitive Kraft. Dieſes peccatum bezeichnet er nun als contemtus Dei und es komme durch die Ausführung nichts zu demſelben hinzu. Natürlich ſieht er nun auch keine bleibende Rükkwirkung des guten Princips auf die Sinnlichkeit, um die überwiegenden Neigungen in ihrer Naturſeite ſelbſt zu

*) Anm. Schls. Auch das gute beſtehe in der Abſicht und durch die Vollziehung komme nichts hinzu. Die Abſicht darf aber nicht nur für gut gehalten werden.

**) Anm. Schls. Vitium ſteht unter dem allgemeinen Begriff mos.

***) Anm. Schls. Mala voluntas ſei debilitas necessaria.

mäßigen. Der ganzen Theorie fehlt die Anſchauung des vernünftigen Daſeins im innern Zuſammenhang; er ſieht nur auf den Moment, und dies iſt unſtreitig ein nominaliſtiſcher Charakter in ihm. — In ſeiner natürlichen Theologie wenig eignes; Nachfolger des Anſelmus. Nur ſeine philoſophiſche Trinität, wo Macht, Weisheit und Güte die Perſonen repräſentiren, iſt etwas beſſer. Aber doch auch in ſich nichtig. Denn die Theologie ſezt dies als eine reale Differenz, ihm aber waren die Qualitäten in Gott gar keine reale Differenz. Daher auch die Verkezerung natürlich war.

Gilbertus Porretanus iſt hier faſt nur merkwürdig wegen des Unterſchiedes zwiſchen Deus und Deitas. Dieſer iſt nur nominaliſtiſch zu ertragen, nach der Maxime der Nominaliſten, daß ſie die entia nicht mit den Begriffen zugleich vermehren, welche freilich dergleichen weniger gefährlich macht aber auch den Leichtſinn in gehaltloſer Abſtraction und leere Formeln recht gehegt hat, wovon eben dieſes eine der erſte war. Wogegen die Maxime der Realiſten, man könne keine Begriff wirklich bilden (ein unwahrer nämlich exiſtirt eigentlich nicht), dem nicht eine Realität entſpräche, die größte Behutſamkeit einflößen muß.

Ein anderer Zeitgenoſſe Abälards iſt Hugo de S. Victore, geſt. 1140. In ſeinem Buche de sacramentis fidei christianae (nach Tennemann) viel rationale Theologie. Merkwürdig a. Apagogiſcher Beweis für die Unveränderlichkeit Gottes weil keine einzelne Art der Veränderung (er führt nur vier Arten an, Ort, Zeit, Form und Qualität) ihm zukommen kann. Eben ſo de sacr. I, p. X, c. 2. apagogiſcher Beweis für die Unbegreiflichkeit Gottes. Solche Beweiſe ſezen immer voraus daß der eingetheilte Begriff vollkommen abgeſchloſſen ſei, oder daß die zuſammengeſtellten Fälle wirklich alles erſchöpfen. Sie haben daher nur eine ſecundäre und zweifelhafte Geltung, und nämlich nur zur Erörterung gut, wenn einem die Sache

allgemeinen ſchon anderwärtsher klar iſt. b. In Form der Quäſtion Ob Macht oder Wille in Gott größer iſt. Nämlich wenn Gott nicht mehr kann als er will, ſcheint er nach anthropopathiſcher Anſicht nicht frei zu ſein, ſondern Gleichheit der Macht und des Willens Nothwendigkeit zu geben. Er zeigt aber weniger die Identität von beidem, Freiheit und Nothwendigkeit, in Gott, als nur, daß Gott durch dieſe Gleichheit nicht in ſeiner Vollkommenheit gefährdet iſt. c. Teleologiſcher Beweis aus dem Zuſammentreffen der Triebe mit ihren Objecten. Ueberſehen dabei, ob dies nicht reines Wechſelverhältniß dieſer ſelbſt ſein kann, wo man denn hiedurch nicht genöthiget ſein kann, eine über die Natur hinausgehende Urſach anzunehmen. Nächſtdem Theorie der Seele in dem fälſchlich bezweifelten Buch de anima. Eigenthümlich iſt es wegen der vielen Naturbemerkungen darin. Daß er ein Auge für die Natur gehabt, geht auch aus ſeinem bestiarium hervor. Er ſieht das rein menſchliche in allen Stufen auch der niedrigen Functionen, und man kann das ganze anſehen als eine Zerlegung der ſieben auguſtiniſchen Stufen aus dieſem Geſichtspunkt. Er legt die alte Eintheilung ἐπιθυμία, θυμός und νοῦς zum Grunde, nimmt dann eine doppelte Richtung der Vernunft an, nach unten auf das mannigfaltige, scientia, die er die weibliche nennt, und nach oben auf die Einheit, sapientia, die er die männliche nennt. Wunderbar, daß dieſes vorkommt und nicht weiter durchgeht. Drei Stufen von Tugenden. Die vier antiken bilden die unterſte als virtutes existentiae (doch weiß ich nicht, ob dies ſein eigenthümlicher Ausdruck iſt), dann virtutes initiationis, Glaube, Hoffnung, auf eigenthümliche Weiſe auch Taufe, und endlich virtutes perfectionis, Liebe.

Ein anderer Hugo, Erzbiſchof von Rouen, geſt. 1164, zu Lagny gebildet, vielleicht doch Abälards Schüler. In ſeinen quaestiones theologicae eine neue Anſicht des Uebels, aber nicht befriedigend ausgeführt, wiewol auf ein ſehr richtiges Schema

der Anſicht, daß es Negation ſei, angelegt. Nämlich alles poſitive in den Handlungen ſei gut, das aber allein ſei von Gott hervorgebracht, das böſe liege nur in der Abweichung *). Nun aber läßt ſich eine Thätigkeit nicht denken abgeſondert von ihrer Richtung; hat alſo jene Gott hervorgebracht: ſo auch dieſe. Hätte er aber geſagt, es läge nur in unſerer Anſicht und in der Vergleichung mit höheren Stufen deſſelben Begriffes, in allem menſchlichen ſei ein Anfang der Ethiſirung, dieſe ſei darin das poſitive und auch das gute, böſe erſcheine uns nur, was geringer ſei, als ein angelegter Maaßſtab: ſo wäre dann für die äußere Seite des böſen das Schema ganz vollendet **).

Unter den eigentlich anerkannten Schülern des Abälard ſind zwei beſonders merkwürdig, Petrus von Novara, Lombardus (Tennemann ſtellt dem Petrus gleich den Robert von Melun. Merkwürdig iſt mir an dieſem nur die Unterſcheidung von Philoſophie, quae facit iudicium locutionum, secundum quod eis rerum natura exprimitur, und Theologie, quae iudicium facit locutionum, secundum quod eis circa res virtus divina potentiae explicatur, quae supra rerum naturam operatur; ganz nach der Theologie geneigt, und Johann v. Salisbury ganz nach der realen Seite geneigt. Auch merkwürdig, daß es ſo iſt, und beweiſend, daß nichts eigentlich philoſophiſches von großer Bedeutung von Abälard ausgehen konnte. Petrus i eigentlich nur Sammler, und wenn auch eine Menge theologiſch Fragen in den libris sententiarum von ihm geſtellt und na beiden Seiten hin dialektiſch beantwortet ſind: ſo iſt das eigen lich nicht Erfindung zu nennen, denn dieſer Prozeß, einzeln mögliche Combinationen herauszuheben und amphiboliſch zu ſte len, kann, wenn er einmal im Gange iſt, ohne Talent ins u

*) Anm. Schls. Die Abweichung geſchieht nur durch Nichtwollen, al Negation. Denn in allem böſen iſt etwas poſitiv und dies iſt das gu

**) Anm. Schls. Wilhelm von Conchis ſoll Atomiſt geweſen ſein in ſeir Philosophia maior.

endliche fortgeſezt werden. Urheber der Methode, die hernach von mittelmäßigen Köpfen auf die eigentliche Philoſophie angewendet wird.

Joannes Sarisberienſis kommt 1137 nach Frankreich, abwechſelnd wieder in England, geſt. als Biſchof von Chartres 1180. Am meiſten vom Darſtellungstalent des Abälard; erkennt das leere der iſolirten Dialektik und bringt auf deren Anwendung auf Ethik und Phyſik. Alſo erſte Tendenz der folgenden Periode, deutlicher ausgeſprochen, aber doch weniger Gehalt als Hugo de S. Victore, denn er leiſtete in beiden nichts. Satyriſche Darſtellung des Streites der Nominaliſten und Realiſten. Er nennt Abälard Nominaliſten und Gilbert de la Porree Realiſten. Er zählt verſchiedene realiſtiſche Parteien auf, von deren Schriften nichts mehr übrig iſt; zu bedauern von manchen, beſonders wegen Bernhardus Carnotenſis und Alberich von Rheims.

Dieſes die abälardſche Evolution. Als Darſtellung des Gegenſazes zwiſchen Realismus und Nominalismus betrachtet nur ein flüchtiges Feuer. Ueberhaupt noch zu ſehr vom fragmentariſchen Charakter zurükgehalten, zu ſehr vom einzelnen ausgehend. Noch wenig Schriften, ſowol im Vergleich mit den theologiſchen Maſſen, als mit den folgenden Evolutionen. Hauptſiz in England und Frankreich, und ein frivoler Charakter, zu ſehr durch die übliche Form der Disputation begünſtigt. Zwiſchen England und Frankreich wenig Unterſchied. Ein etwas ſtrengerer und trüberer Charakter der Dialektik offenbart ſich vielleicht in Robert Pulleyn im Vergleich mit der Art, wie die Franzoſen auch jezt ſchon mit den heiligſten Dingen faſt ſpielten.

Zweite Evolution bezeichnet durch Richard von S. Victor, Amalrich und Alanus von Ryſſel oder ab Insulis. Sie haben nicht eigentlich genauen Zuſammenhang unter ſich, der Analogie in der Tendenz.

Richard von S. Victor, Schottländer, geſt. 1173. Folgender Verſuch das Wiſſen zu ſchematiſiren, Es beſteht aus drei

materiellen Diſciplinen, theorica, zu welcher Theologie, Phyſik und Mathematik gehören, welche leztere es mit der abſtracten Quantität oder der dem menſchlichen Gemüth einwohnenden Form der ſichtbaren Dinge zu thun hat; practica, nach Art der Alten Ethik, Politik, Oekonomik, und mechanica, unter der alle Künſte begriffen ſind; und Einer formalen, der Logik, die er als causa eloquentiae anſieht, alſo aus nominaliſtiſchem Geſichtspunkt betrachtet, und welche ſelbſt wieder aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik beſteht; welcher Verſuch zugleich das Wiſſen als eine medicina mentis darſtellt, denn von den drei Hauptübeln Unwiſſenheit, Liſt und Schwäche iſt der erſten die Weisheit entgegengeſezt, zu welcher die theorica führt, der andern die Tugend, zu welcher die practica, und der dritten die Nothdurft, zu welcher die mechanica. Gehört ihm wahrſcheinlich nicht eigen, da er in den libris excerptionum ſteht, die doch wahrſcheinlich, wenngleich bearbeitete, Auszüge enthalten, ſich auch ſchon in den dem Hugo de S. Victore zugeſchriebenen libri didascalicis findet. Die Hauptſache bleibt alſo das in den libr de trinitate und de contemplatione enthaltene. Er geht vom Begriff des Seins aus und theilt dieſen nach zwei Gegenſäzen Ewig und zeitlich, Urſprünglich und abgeleitet, und nimmt dahe an 1. ein ewiges urſprüngliches Sein = Gott; 2. ein ewiges abgeleitetes = dem Sohne Gottes. Der Welt konnte er diese Stelle nicht einräumen, weil er zur Ewigkeit nicht nur Anfangs- und Endloſigkeit, ſondern auch Unveränderlichkeit rechnet, wo aber den Ideen und der Vernunft überhaupt. Wahrſcheinlich liegt auch dies beides im Sohn Gottes; 3. ein zeitliches abgeleitetes = die Welt, denn ein zeitliches urſprüngliches kann es nicht geben. Alles ſeiende einzelne hat ſeinen Grund in der Möglichkeit zu ſein und dieſe Möglichkeit, natürlich realiſtiſch als Princip productive Kraft verſtanden, iſt Gott. Alſo eine völlig reine Vorſtellung, nur neigt ſich die Darſtellung mehr dahin, da auch alle Weisheit und Wahrheit aus Gott iſt. Divinitas est

incommunicabilis. Daher auch Schöpfung aus Nichts gegen Emanation und urſprüngliche Materie. Daher ſezt er auch die Gottheit als individuelle Subſtanz, was ſich wol ſagen läßt, wenn man es abſolut nimmt, indem ihr kein anderes Individuum coordinirt iſt. — Die Liebe in Gott, welche die erſchaffenen Weſen nicht erſchöpfen, welche auch nicht auf ſich ſelbſt gehen kann, fordert die Mehrheit in Gott. Auch gerade die Dreiheit beweiſet er ſo (ſ. Tennemann p. 269). Drei Quellen der Erkenntniß, Erfahrung für das zeitliche Sein, Vernunft und Glaube für das ewige. Hiernach unterſcheidet er cogitatio, das Denken, die Richtung der Vernunft abwärts, in ſofern ſie ganz den Dingen folgt, meditatio, wahrſcheinlich von den einzelnen Dingen zum höheren oder von Einem einzelnen zum andern, vom bekannten zum unbekannten durch Vermittelung des höhern, und contemplatio aufwärts zum ewigen. Von hier geht die Vereinigung mit Gott, bedingt jedoch durch die Einheit von Weisheit und Tugend, Zuſammenſtimmen der ratio und affectio, in verſchiedenen Stufen vor ſich, wovon die höhern über und gegen die Vernunft im Glauben liegen. Das göttliche im Menſchen iſt ihm vom menſchlichen nicht weſentlich verſchieden, denn die Natur ſelbſt iſt ihm die zuvorkommende Gnade.

Amalrich oder Almarich von Chartres. Keine Schriften. Wenig von ſeinem Leben. 1204 verurtheilt wegen der Behauptung, daß jeder Chriſt glauben müſſe ein Glied Chriſti zu ſein und daß dieſer Glaube eben ſo nothwendig wäre, als der an den Tod Chriſti, und bald darauf geſtorben. Hieraus ſieht man ſchon ſeine auch ſonſt überall hervorleuchtende Frömmigkeit. Er knüpft ſich unmittelbar an den Erigena, und ſeine Formeln treiben die Identification Gottes und der Welt noch weiter. Seine andern Formeln aus Gerſon (nach Tennemann p. 320) Omnia Deus, Deus omnia, zuſammengefaßt Creator et creatura idem. Die Abſtammung von Erigena geht am deutlichſten aus

der hervor Ideae creant et creantur, ſeine zweite Natur. Wie behutſam man ſein muß, den Schein des pantheiſtiſchen zu verdammen. Zu dieſen Formeln findet ſich ein leichter Uebergang von denen des Richard von S. Victor, daß die Natur die zuvorkommende Gnade ſei und daß Gott die Möglichkeit des Seins aller Dinge iſt. Amalrich tendirt durch die zu große Identification nicht danach, Gott zu vernichten, ſondern vielmehr die Dinge in ihrem Fürſichſein.

David von Dinanto, wol nur aus Thomas von Aquino bekannt, übertrieb noch des Lehrers Ausdrukk durch die Formeln Deus prima materia rerum, und Omnia in materia unum. Nicht materialiſtiſch, denn Materie iſt hier nur der Form und zwar vorzüglich der individuellen entgegengeſezt. Merkwürdig die Argumentation, es gäbe drei Principien, hylo für die Körper, νοῦς oder ideae für die Seelen, und Gott für die ewigen immateriellen Subſtanzen. Dieſe drei müßten Eins ſein weil ſie ſonſt durch Merkmale verſchieden, alſo zuſammengeſezt ſein müßten. Sehr analog mit dem, was in den freilich verdächtigen libris erudit. didasc. von Hugo v. S. Victor von Deus ideae und hylo ſteht; merkwürdig, weil Gott darin noch ein beſonderes unmittelbares Gebiet hat, freilich nur das mythiſch der Geiſter, dem man noch am eheſten die Welteinheiten ſubſtituiren könnte. Mißverſtandenes platoniſches, aber nicht ariſtoteliſch. In der Argumentation liegt Alanus zum Grunde, wenigſtens etwas mit ihm gemeinſchaftliches.

Alanus ab Insulis, von Ryſſel, 1114—1203, doctor universalis, einer der ausgezeichnetſten Menſchen. Zwei kleine Schriften De arte seu articulis cathol. fidei libr. V. in Pez Thesaurus und die Maximae in Mingarelli fasciculus anecdotorum, wiewol man bei lezterer Bedenklichkeiten haben kann ob nicht fremdes darunter gemengt iſt. Von der ars hieher die zwei erſten Bücher; wegen der vorangeſchikkten definitt., petit. und axiom. und der theorematiſchen Form des ganzen ſagt man

daß er zuerſt in mathematiſcher Methode philoſophirt habe. Aber die wahre mathematiſche Methode beſteht weder in der ſtrengen Form des Fortſchreitens, die muß überall ſein, noch in den vorangeſchikkten Säzen, die müſſen überall ſein, wo man nicht rein von vorne anfangen kann, alſo namentlich in der poſitiven Theologie. Seine Prämiſſen beruhen vorzüglich auf Urſach und Wirkung, Materie und Form, Einfach und zuſammengeſezt. Der zweite Gegenſaz, Materie und Form, auf dem auch der dritte beruht, wäre freilich als phyſiſche Grundanſicht untergeordnet. Er braucht aber hier nur von der gemeinen Anſicht des gegebenen auszugehen und man kann beiden leicht das wahrere ſubſtituiren, was unter dem Gegenſaz ſteht überhaupt und unter dem des allgemeinen und beſonderen noch eigens. So führt er vom endlichen auf das abſolute; es könne nur Eine höchſte Urſach geben, dieſe müſſe das einfachſte Weſen ſein, alſo auch nicht aus Materie und Form zuſammengeſezt. Eben deswegen aber von Gott keine Wiſſenſchaft; er wird auf Anleitung der Vernunft präſumirt, aber ſein Sein wird nur geglaubt, welcher Glaube zwiſchen Meinung und Wiſſenſchaft ſteht. Denn Wiſſenſchaft iſt Verſtandeserkenntniß und Verſtand das Vermögen, vermittelſt der Formen die Dinge aufzufaſſen. Daß er nur die reale Erkenntniß Wiſſenſchaft nennen will, iſt rühmlich; die bloße Dialektik muß ihm auch nicht Wiſſenſchaft gedünkt haben, ſondern nur Form der Wiſſenſchaft. Daß er aber den Glauben unter dieſe Wiſſenſchaft ſezt, da doch nach ihm die Anerkenntniß Gottes Bedingung der Erkenntniß alles andern iſt, ſcheint wunderbar, wenn er nicht in das esse suum mehr, nämlich die Befugniß zu den mannigfaltigen Ausſagen hineinlegte. Er fängt aber auch damit an, daß Gott als simplex kein accidens habe (Max. reg. XI. omne simplex esse suum et id quod est suum habet), alſo unausſprechlich ſei. Scharfſinnige, viel unnüze Zänkereien abweiſende Beſtimmungen der Allmacht reg. LIV. omnipotens, qui omnia potest, quae posse est aliquid posse,

und der Allgegenwart potentialiter ubique, localiter nusquam; ſchärferer Ausdrukk des ſchon von Auguſtinus und Anſelm gedachten, dem auch ein paradoxerer Ausdrukk entſpricht reg. VII. deus est sphaera intelligibilis cujus centrum ubique, circumferentia nusquam. Die Maximen enthalten unter ſehr eigenthümlichen Formen grammatiſche Cautelen über Ausſagen von Gott z. B. reg. XVIII. XXI. XXXV. XXXIX. XL. Manche auf den erſten Anblikk nur leer und groteſk, bei näherer Betrachtung tiefſinnig. Das ganze hat ein nominaliſtiſches Anſehen, doch iſt Alanus Realiſt, aber die Virtuoſität, nach der der Nominalismus vorzüglich ſtrebt, hat er ſich in hohem Grade angeeignet. Neuer Verſuch eines philoſophiſchen Schema für die Trinitätslehre. Grade aus dem ſchwächſten Theil genommen, materia, forma und compago; auch ſelbſt das einzelne, wiewol nur ſehr leiſe und behutſam, auf die Perſonen angewendet. — Die moraliſchen Eigenſchaften Gottes leitet er als Ausſagen der Aehnlichkeit ab aus der in Gott gegründeten Wahrheit unſerer moraliſchen Begriffe. Darum aber ſezt er auch alles in Gott, was ein realer moraliſcher Begriff für den Menſchen iſt. So Demuth, als Gleichſezung des größten und kleinſten, auch Frömmigkeit.

Das zweite Buch von der Welt, Engeln, Menſchen iſt merkwürdig wegen der ethiſchen Anſicht. Wie dort aus den allgemeinen Bedingungen der realen Erkenntniß die Nothwendigkeit des höchſten Weſens deducirt wurde: ſo hier die Art und Weiſe des realen vorzüglich auf dem ethiſchen Gebiet aus der Idee des abſoluten Weſens. Er geht aus von der Nothwendigkeit einer Offenbarung und Mittheilung deſſelben; rein ethiſch Formel, Darſtellung, und ſo iſt ihm das nächſte das endlich Vernunftweſen, spiritus rationalis, res divinae sapientiae et gloriae particeps. Dieſes mußte ſein und um dieſes willen die übrige Welt. Er nimmt zwei Stufen an, die höhere und niedere. Dieſe iſt der Menſch, der in ſeiner Natur etwas mit

allen Dingen gemein hat, d. h. alle niedern Stufen des Daſeins in ſich aufgenommen, ſo daß nun durch ihn als Repräſentanten ſich die göttliche Offenbarung über alles verbreitet. Darin liegt das reinſte ethiſche Princip und die Keime einer vollſtändigen rein ſittlichen Weltanſicht, welche ohnerachtet des bedeutenden Einfluſſes, den Alanus in die nächſten Entwikkelungen hat, doch von keinem ſind aufgenommen worden, zum Beweiſe, wie weit er vor den übrigen hervorragt. Ueber die Frage von der Freiheit kommt er leicht weg. Er deducirt nur die Nothwendigkeit der Imputabilität aus der göttlichen Gerechtigkeit. Da nun dieſe wiederum auf der Realität der Idee der Gerechtigkeit in uns beruht: ſo ſieht man, daß das Bewußtſein der Freiheit und der Glaube an die ſittlichen Ideen ihm daſſelbe iſt. In der Theodicee ſezt er nur den Kanon Omnia, in quantum sunt, bona sunt. Dies mit jenem zuſammen giebt daſſelbe Reſultat wie in Erigena de praedestinatione, aber ſo anders gewendet, daß man es für ganz eigenthümlich erkennen muß.

Alexander ab Hales, fl. 1230, verhält ſich zu Alanus und Richard von S. Victor, wie Petrus Lombardus zu Abälard. Summa theologiae in Quäſtionen. Man kann aus ihm demonſtriren, daß dies nicht der weſentliche Charakter der Scholaſtik ſein kann. Da er alles entlehnt hat: ſo müßte man doch mit denen beginnen, von denen er entlehnt hat, dieſe aber kennen jene Form nicht. In der Anordnung des ganzen folgt er mehr dem Richard, in der Form des einzelnen dem Alanus, deſſen ſcharfen Ausdrukk er nachzuahmen ſucht, auch wo er eignes vorbringt. Polemiſch gegen Dinanto behauptet er Unterſchied zwiſchen Gott und der prima materia, weil dieſe zuſammenſezbar wäre, Gott aber nicht. Falſche Anwendung einer regula des Alanus. Seine Formeln zur Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Dingen ſind mehr ſcheinbar als gehaltvoll. Er ſei in allen, aber nicht eingeſchloſſen; außer allen,

aber nicht ausgeſchloſſen. Dies iſt nur eine ſpizfindige Paraphraſe des alaniſchen potentialiter ubique, localiter nusquam. Eben ſo in dem Gott ſei in allem essentialiter, praesentialiter, potentialiter, Alles in Gott potentialiter und praesentialiter, aber nicht essentialiter, iſt die Zufälligkeit der Dinge auf eine gekünſtelte Art ausgeſprochen, aber gar nicht nachgewieſen. Auch daß Gott causa efficiens und finalis von allem, exemplaris aber nur vom guten ſei. Alles mehr Hülfsmittel des Disputirens, als wahre Philoſopheme.

Wilhelm Arvernus oder Pariſienſis, geſt. 1249. Schreibt zuſammenhangend, philoſophirt aber untergeordnet. De universo zur Begründung der höhern Weſen und de immortalitate animi. In der Theologie ſtrenge Durchführung des Gegenſazes zwiſchen zeitlich und ewig aus dem Richard, der die Unveränderlichkeit mitrechnet. Zeitliches und ewiges haben nichts mit einander gemein. Die Welt ein zeitliches Daſein, alſo auch einen Anfang, nach Alanus Saz, daß es keinen regressus in infinitum giebt. Auch mathematiſch, weil ſonſt in jedem gegebenen Augenblikk eine unendliche Zeit müßte verfloſſen ſein. Dies beweiſt aber zu viel, denn es beweiſet auch gegen die Theilbarkeit ins unendliche. Die Welt iſt durch das bloße Denken geſchaffen (ein Philoſoph machte durch Denken ein Kameel fallen). Er wollte nicht ſagen, aus Nichts; aber kommt nun nicht doch eine Veränderung in Gott? Allgegenwärtig ſei Gott nach Art der Univerſalien in den einzelnen Dingen. Dies konnte eben ſo gut verkezert werden, als Davids Deus prima materia. Die Allwiſſenheit ſei nicht veränderlich, weil auch der veränderlichen Dinge Erkenntniß in Gott auf ewige Art ſei, und die göttliche Vorherbeſtimmung erſtrekke ſich bis auf das kleinſte, ſei aber auch durch das bloße Denken der Weltordnung geſezt. In der Dämonologie beweiſt er das Daſein immaterieller Geiſter aus dem Daſein ungeiſtiger Materie — alſo leider aus dem Tode der Materie — aber nach einem richtigen Kanon, daß nämlich

beide Glieder eines Gegenſazes gleiche Nothwendigkeit haben. Unklar iſt der zweite Beweis aus der Unmöglichkeit des leeren auf intenſive Größen angewendet. Der Zwiſchenraum zwiſchen Gott und Menſchen müſſe ausgefüllt ſein. Dieſer Kanon ſezt aber einen völligen Fluß, wenn man ihn conſequent verfolgt, und hebt alſo den Realismus in der Wurzel auf. Auch folgt daraus, daß Gott ganz einſeitig geſezt wird. In der Pſychologie nichts neues. Die Einfachheit wie Juſtinus, die Fortdauer aus dem Mißverhältniß zwiſchen Verdienſt und Belohnung. Da dieſes aber zeitlich iſt: ſo iſt es nichts in Gott und ſezt alſo auch kein göttliches Handeln. Seine populäre aſketiſche Theodicee ſehr oberflächlich.

Vincentius Bellovacenſis, fl. 1245. Ein, den Wiz abgerechnet, zweiter Joannes Sarisberienſis, durch Tendenz zum realen und kritiſche Behandlung der philoſophiſchen Streitigkeiten. Er kennt ſchon den Ariſtoteles und die Araber. Mehrere Werke unter dem Titel speculum, ein doctrinale, historiale, naturale; das morale wird nicht für ächt gehalten. In dem erſten Bericht über den Streit der Nominaliſten und Realiſten. Er ſelbſt Realiſt. Doch ſagt er, das allgemeine ſei nur dem Weſen, nicht der Materie nach Eins, und daher exiſtire es auch (esse und existere wird unterſchieden, wie Sein οὐσία und Daſein) nicht vor den Dingen, wenigſtens nicht nach dem esse naturae, ſondern nach ihnen. Wohl aber vor ihnen nach dem esse rationis, denn die Vernunft faſſe das allgemeine vor dem beſonderen auf. Er unterſcheidet Metaphyſik und Logik; der erſte Name kommt viel früher nicht vor, ſie war unter der Theologie begriffen; ſo auch die Beſchäftigung des Metaphyſikers und des Logikers mit den allgemeinen Dingen. Lezterem haben ſie nur einen nominaliſtiſchen Werth, er behandelt ſie nur, in wieſern ich Prädicate aus ihnen bilden laſſen.

Hier machen wir einen bedeutenden Abſchnitt in der Geſchichte dieſer Periode. Statt Franzoſen und Engländer treten

nun auf Italiener und Deutſche. Auch der Hauptſiz nicht mehr ausſchließend Paris. Das Streben hatte dort ſeine höchſte Blüthe erreicht und geht anderwärts auf auch in anderer Geſtalt. Künftig größere philoſophiſche Werke und weiterer Umfang der Philoſophie. Andere machen einen früheren Abſchnitt bei der Bekanntwerdung der ariſtoteliſchen Werke. Es kommt wenig darauf an, ob dieſe über Konſtantinopel oder durch die Araber *) gekommen, obwol das erſtere beſtimmte Zeugniſſe für ſich hat. Der große Einfluß hat nicht ſtatt gefunden. Amalrich und Dinanto haben nicht aus den Arabern, ſondern aus Scotus geſchöpft. Das einzige recht bedeutende iſt die Einführung des Gegenſazes von Materie und Form als ſchlechte Vorbereitung für die Naturwiſſenſchaft. Dies findet ſich wahrſcheinlich zuerſt bei Alanus, nimmt aber auch erſt recht überhand durch Albertus Magnus, der der Anführer der folgenden Evolution iſt.

Ehe wir dieſe beginnen, iſt noch Einer als Anhang anzuführen, der Zeit nach etwas jünger als Albertus, aber dem Geiſt nach um ſo mehr zur vorigen Evolution gehörig, als er vorzüglich Richard von S. Victor und Alanus folgt und keinen bedeutenden Einfluß auf die folgenden gehabt hat.

Joannes von Fidanza, genannt Bonaventura, Florentiner 1221 — 1274. Sein Commentar über die libr. sentent. iſt ganz im Geiſt und Stil ſeiner Zeit. Doch einige intereſſante Beſtimmungen a. über das Verhältniß der Materie für ſich betrachtet zur Form; die Möglichkeit, alle Formen anzunehmen, vertritt bei ihr die Stelle der Form. (Ich weiß nicht, ob auch etwas analoges über die Form daſteht. Es liegt doch darin immer die Anſicht, als ob Materie und Form für einander

*) Spätere Anm. Schls. Alles occidentaliſche läßt ſich ohne die Araber conſtruiren. Aeltere, eigentliche Araber. Avicenna Dogmatiker. Al Gazel ſupranaturaliſtiſcher Skeptiker. Jüngere, Spanier. Thophails Anſchauung des abſoluten durch Schwindel. Averroes.

zufällig wären, welche alle lebendige Naturanſchauung ſtört. Und nicht ſo rein als Alanus, der von keiner Materie ohne Form redet, ſondern nur von einem simplex, welches nicht unter dieſem Gegenſaze ſteht). b. Ueber das principium individuationis, auch aus jenem Gegenſaz. Es habe jedes ſein aliquid, ſeine Gattung, auch ſein esse genannt, von der Form, ſein hoc, ſeine numeriſche Einheit, auch existere genannt, von der Materie. c. Ueber die rationes seminales, ob allgemeine oder beſondere Form, wo er beides vereinigt. Sein eigenthümlicher Geiſt am meiſten in den opusculis; vorzüglich de reductione artium ad Theologiam und itinerarium mentis; aber Hauptcharakter iſt zweierlei, 1) ein Beſtreben, die Einheit von Theorie und Praxis zu conſtruiren und beides als Zweige eines höheren gemeinſamen darzuſtellen. Dies ſchon im Eingang zum Commentar über die sentent., wo er theilt den intellectus in se, giebt scientia speculativa, den intellectus ad opus, scientia moralis, und ad affectus, giebt sapientia, die das höchſte iſt. Darum auch ſucht er in der reductio überall, wie er etwas als Wiſſen dargeſtellt hat, auch eine Lebensordnung darin darzuſtellen; 2. die Anſicht, daß wir alles nur durch eine einwohnende Erkenntniß Gottes erkennen und nur durch ein einwohnendes Sein Gottes in uns wirklich ſind. In der reductio iſt dies zurükkführend dargeſtellt, wie alle Erkenntniß auf die Erkenntniß Gottes führt (ich halte dies für eine frühere Darſtellung als das itinerarium). Dieſe Zurükkführung nennt er Erleuchtung und nimmt deren vier an, die untere Erleuchtung (zur mechanica) vom einwohnenden hervorbringenden Bilde aus, wie alles durch das ewige Wort geſchaffen ſei, wie Gott mit der Seele dieſelben Abſichten habe wie der Künſtler mit ſeinem Werke. Aeußere Erleuchtung von der ſinnlichen Erkenntniß, die vom Gegenſtand ausgehende und ſich mit unſern Organen vereinigende species sensibilis als Symbol des ausgehenden Wortes und ſeiner Fleiſchwerdung. Innere Erleuchtung durch die philoſophiſche Wahrheit. Obere durch

die Offenbarung. Von dieſen beiden keine Auszüge; es iſt aber gewiß das weſentliche davon im itinerarium. Hier wird die Vereinigung der Seele mit Gott ſtufenweiſe dargeſtellt. Drei Hauptſtufen, Der Weg zu Gott, die Wahrheit in Gott, das Leben mit Gott. Der Weg zu Gott liegt in der Erkenntniß der äußern Dinge und ihrer Quantitätsverhältniſſe. Die Wahrheit in Gott iſt Betrachtung der Seele als Mikrokosmos; Sinne und Gedächtniß führen ſchon auf Principien und auf die geiſtigen Beweger. (Hiezu hat Tiedemann keine Stelle, wahrſcheinlich noch mancher Mißverſtand in den Relationen.) Alle Verſtandeserkenntniß beruht vermittelſt der Begriffe und Definitionen auf dem ens. Alles endliche als relativ und negativ iſt nur durch das poſitive und abſolute zu denken. Alle nothwendige Verknüpfung ruht auf dem Bewußtſein einer urſprünglichen und abſoluten Nothwendigkeit, weil die Nothwendigkeit im einzelnen Saz weder im Subject noch Prädicat iſt. Eben ſo aus dem Willen, er ruht auf Regeln, die zulezt erhabener ſind als er und auf Gott ruhen. Der Verſtand leitet auf Wahrheit, das Gedächtniß auf Ewigkeit, der Wille auf das höchſte Gut. Das göttliche Urſein liegt allem zum Grunde (hier haben weder Tennemann noch Tiedemann die Stufen gehörig unterſchieden, und eine eigne Unterſuchung wäre nothwendig, um ein vollſtändiges Schema zu geben.) Das Leben in Gott muß entweder die höhere Stufe durch Glaube und Liebe ſein, oder die Verbindung der Lebensordnung mit dem Wiſſen im Affect.

Dritte Evolution, bezeichnet durch Albertus, Thomas, Scotus. Hauptſiz Italien und Deutſchland. Größere Maſſe von Schriften. Weitere Ausbreitung des Philoſophirens, aber immer in ſich dialektiſch, ohnerachtet ſtarker Tendenzen zur realen Wiſſenſchaft.

Albertus Magnus. Familienname? geb. 1205? Hoher Ruhm, mächtiger Schriftſteller, verſchiedene Urtheile über ſeinen Werth. Er folgt wenigſtens eben ſo ſehr dem Alanus als dem

Ariſtoteles. Drei Claſſen von Schriften, 1. Summiſtiſche. Eigne Summe, als Commentar über Petrus. 2. Commentarien über Ariſtoteles faſt alle damals bekannte Werke. 3. Eigne Schriften; in denen müßte ſich am meiſten zeigen, ob er bloß Sammler wäre. Viele mediciniſche und naturhiſtoriſche darunter. Starkes Streben, reale Erkenntniſſe zu ſammeln und zu verbreiten, daher auch Ruf von Magie und Zauberei. Einige philoſophiſche darunter, vorzüglich de intellectu et intelligibili und de causis et processu universitatis. Kein ganz eigner Weg, aber eigenthümliche Unterſuchungen und einzelne eigenthümliche Ausführungen. Er ſcheidet Logik und Metaphyſik, jene als Wiſſenſchaft der wiſſenſchaftlichen Methode im Fortſchritt vom bekannten zum unbekannten. Theorie der Definition und Theorie des Schließens, was ihm mehr ſagen will, als der Syllogismus (nach Ariſtoteles doch nur). Metaphyſik erſte reale Wiſſenſchaft. Alſo auch Wiſſenſchaft des erſten, d. h. nicht der Urſache, nicht Gottes, ſondern des Dinges, ens. Dies könne betrachtet werden einmal für ſich, dann in einem andern. Dieſe Eintheilung iſt ſchon rein realiſtiſch, denn nur von dem Sein des allgemeinen aus kann man ſagen, daß das ens in einem andern iſt. Auch merkwürdig, daß er das concretum nimmt, ens, nicht das abſtracte essentia. In einem andern betrachtet iſt es entweder Urſache ſeines Seins, ſeine quidditas, substantia, oder Wirkung ſeines Seins, accidens. Indem er nun ens für das oberſte erklärt und Gott darunter ſubſumirt, iſt doch ſchon durch die Eintheilung Gott außer allem Gegenſaz von Subſtanz und Accidenz geſezt. Albertus erhebt noch weit mehr, als Alanus, den Gegenſaz von Materie und Form zu einem allgemeinen Schematismus. Er behauptet daher auch die reale Verſchiedenheit beider, ſtellt aber doch als Kanon auf, daß man im Gebiet des endlichen — er ſagt freilich nur der körperlichen Subſtanz keines vom andern getrennt ſezen könne. Er führt den Beweis von beiden Begriffen aus (ich habe das nähere, auch den Mit-

telbegriff der Continuität, den er auf die Seite der Form wirft, anſtatt daß ihn Alanus als compago zwiſchen beide ſtellt, nicht angeführt). Hierin eine Tendenz zur Anſchauung des Lebens. Denn Leben iſt das Schema der Verbindung von Materie und Form; ſehr nöthiges und heilſames Gegengewicht gegen die in der dialektiſchen Spaltung liegende Hinneigung zu todten Formeln, und gewiß iſt der Verfall dadurch verzögert worden. Aber es iſt doch eine falſche Abſtraction. Der wahre Kanon iſt, daß man muß nachweiſen können, was, wovon und wozu man abſtrahirt. Dies iſt hier nicht der Fall. Die Materie in ihrer Getrenntheit von der Form läßt ſich nur negativ beſtimmen, ebenſo die Form, und zu was für Operationen man die Trennung vornimmt, iſt nicht zu ſagen, wiewol ſich unzählige aber größtentheils müßige Fragen daraus entwikkeln. — Auch der Realismus des Albertus iſt eigenthümlich. Man könne das Weſen, was immer die Form iſt, betrachten an und für ſich ohne ihre Fähigkeit, anderem das Daſein zu geben; ſo ſei ſie kein universale (ſei aber wol natürlich nur im Verſtande). Mit jener aptitudo oder communicabilitas betrachtet ſei ſie ein universale, wenn ſie auch nur in einem einzigen Dinge ihrer Art iſt, und ſo ſei ſie denn in den Dingen; aber secundum actum existendi in multis ſei ſie nur intellectu, welches ich ſo verſtehe, daß, damit das Weſen als allgemeines in den Verſtand komme, es vorher wirklich in vielen Dingen ſein muß, um ſo aufgefaßt zu werden, was alſo von der empiriſchen Vorſtellung des allgemeinen gilt. Das Sein im Verſtande als Fähigkeit, jene Vorſtellungen zu conſtruiren, fehlt dann, wenn es nicht identiſch iſt mit jenem Sein des Weſens, aber nicht als universale. Am meiſten Verwirrung hat der Gegenſaz von Materie und Form gebracht in die Seelenlehre des Albertus.

Betrachtet man nämlich den Menſchen unter jenem Gegenſaz: ſo muß man geneigt ſein, den Körper für die Materie zu erklären und die Seele für die Form. Dann ſcheint aber die

Exiſtenz der Seele an die des Körpers gebunden und die Unſterblichkeitslehre gefährdet zu ſein. Darum alterirt Albertus, der, weil er nur die Bücher des Ariſtoteles περὶ ψυχῆς commentirt, an dieſe gebunden iſt, gleich die Definition des Ariſtoteles, welche ausſagt, daß die Seele Form ſei, indem er den Begriff Subſtanz hineinbringt (ſ. Tennemann p. 507). Eine Subſtanz aber kann kein bloßer actus ſein. Er legt daher den Grund, den Menſchen als eine reine Zweiheit zu betrachten. Er ſagt, man könne die Seele auf zweierlei Art anſehen, als Ding an ſich unabhängig vom Körper, und relativ zum Körper. In lezter Hinſicht ſei ſie ſeine Form, aber nicht eine von den aus der Materie ſich entwikkelnden Formen (ſie kommt alſo von außen dazu, wie nach einer früheren Anſicht das πνεῦμα zur ψυχή). Aber der Leib, der doch von der Seele abſtrahirt auch ſchon keine prima materia iſt, muß doch eine ſolche Form auch haben, und hat alſo zwei Formen. Für ſich betrachtet ſezt er ſelbſt in der Seele ein zwiefaches. Sie iſt eine resultatio (Tennemann p. 513) lucis intelligentiae separatae, was gar nicht alexandriniſch ſondern rein ariſtoteliſch iſt (conf. p. 509) (eine höhere Stufe von der Einwirkung des erſten Bewegers, der in manchem nur auf körperliche Weiſe ſein kann, wie in den Formen von Steinen und Pflanzen, in anderes aber multum resultat de lumine suo sicut in intellectuali anima p. 509. Dieſe verſchiedenen Abſtufungen der Beſeelung hangen wieder zuſammen mit einer doppelten Anſicht der Materie, die in ihrem esse fundamentali überall Eine iſt p. 505, in ihrem esse in potentia aber verſchieden prädeterminirt, denn nicht jede Materie kann alles werden und der Umkreis ihres Formenwechſels ſcheint beſtimmt durch ihre ratio seminalis, welches eine andere Wendung dieſes termini wäre. Doch bin ich über lezteres nicht gewiß). Als ſolche ſezt er nun auch ein zwiefaches in ihr, Eins iſt die forma lucis, Anderes iſt dasjenige, worin dieſe ſich ſezt. Muß nun aber nicht jenes die Form der Seele ſein und dieſes ihre Materie?

Aus jenem, ſagt er, kommt der intellectus agens, aus dieſen der intellectus passibilis. Der leidende Verſtand iſt aber da Empfindungsvermögen u. ſ. w., kurz, was in den Organen liegt Iſt alſo nicht der Körper als organiſch doch die Materie de Seele? (Man ſieht hier die Verwirrung, welche der Schema tismus von Materie und Form ebenſo in die Betrachtung alle Lebens würde gebracht haben. Man ſieht aber auch beſonder in der Theorie der ſpecificirten Materie, wie eine Hauptquell liegt in der Anſchauung, daß in der Verwandlung der Körpe Identität und Gegenſaz verbunden ſind. Man nennt nun da Subject der Identität Materie, das Subject des Gegenſaze Form. Hievon iſt keine Errettung als in der Idee des allg meinen Lebens, die jenen Gegenſaz ſo auflöſt. Dasjenige in e nem Dinge, was das allgemeine Leben in ihm conſtituirt, i ſeine Materie, dasjenige aber, was nur als ſein beſonderes L ben conſtituirend angeſehen werden kann, iſt ſeine Form.) Al zwei verſchiedene ſieht nun Albertus Seele und Leib an, wen er fragt, wie ſie mit einander verbunden wären und dieſe Fra nicht nach der allgemeinen Formel von Verbindung der For mit der Materie beantwortet. Er ſagt, Durch das, was das u vollkommenſte in der Seele iſt, d. h. die ſenſible Spontaneitä Streben nach ſinnlichen Eindrükken, und was das vollkommen iſt am Körper, d. h. die ſenſible Receptivität. Hiedurch wi nun, da dieſe beiden jedes ohne das andere rein nichts ſind, d Trennung wieder aufgehoben, zumal wenn der thätige Verſta eines jeden (nach Buhle p. 321) auch perſönlich iſt.

In ſeiner Theologie iſt das meiſte nach Alanus. A Abweichung verdient nur angeführt zu werden, daß er kein Verſuch anerkennt, die Trinitätslehre durch die Vernunft zu reichen, wie denn auch die früheren ſchematiſirenden Verſuche adäquat waren. Ferner Gott ſei in loco, aber per accide weil er nämlich Thätigkeiten ausübe, deren Reſultate im O wären, wie die Seelen per consequens im Ort wären, w

ihnen etwas zukäme, was auf ein örtliches Sein nothwendig führte. Seine Theodicee auch theils nach Alanus, das böſe als nothwendiges Materiale der göttlichen Gerechtigkeit, theils die Anlage ſich vom guten abzuwenden rühre her von dem Entſtehen der Geſchöpfe aus Nichts.

Ehe wir zu ſeinen Schülern übergehen, noch Zeitgenoſſen des Albertus. 1. Petrus Hiſpanus, ſtarb als Papſt 1277, Verfaſſer einer summula logicalis und Erfinder der Bezeichnungen für die Schlußformeln. 2. Heinrich v. Gent, geſt. 1293, Doctor solemnis, ſchrieb quodlibeta. Hilft ſich in transſcendenten Dingen oft ſehr unſpeculativ; z. E. wegen der erneuerten Sophismen gegen die Berührung behauptet er einen leeren Raum, der aber nur durch die göttliche Allmacht möglich ſei. So auch die Exiſtenz einer formloſen Materie durch ein Wunder. Beſſer in der Empirie. Kein Aufnehmen in die Seele ſei ohne Reaction, alſo ohne Selbſtthätigkeit mit Beobachtungen darüber. Der Wille könne nicht ſo vom Verſtande abhangen, daß er nicht das kleinere Gut wählen könne gegen das größere. Hätte er auf den Einfluß der Zeit geſehen: ſo hätte er dies völlig auflöſen können. 3. Richard v. Middleton, geſt 1300, doctor fundatissimus, Lehrer in Oxford, berühmt wegen Auflöſung von Sophismen. Was Tennemann von ihm anführt, iſt faſt alles unbedeutend. In der Seelenlehre ſondert er etwas conſequenter als Albertus und ſagt, das thieriſche in derſelben ſei die eigentliche Form des Körpers, daher er auch die Thierſeelen nicht für ſubſiſtirend annahm, nur das vernünftige in der Seele iſt das für ſich beſtehende Weſen (ſo kommt es wieder auf die Stelle von ψυχή und πνεῦμα zurück), aber auch erſt mit dem Körper zugleich erſchaffen worden.

Thomas v. Aquino, von 1224—1274. Dominicaner. Schüler des Albertus. Folgt ihm und dem Alanus, aber verbindet ſich weit originneller als etwa Petrus zum Abälard. Seine Schriften theologiſche Summen, Commentare zum Ariſtoteles,

einzelne Abhandlungen, opuscula über philoſophiſche Gegenſtände Aus leztern muß man eigentlich ſeine Eigenthümlichkeit ſchäzen Vorzüglich Verdienſt um Klarheit und Beſtimmtheit des Aus drukks. Der Zwieſpalt von Thomiſten und Scotiſten lag nich in ihm, ſondern entſtand ſpäter, war auch größtentheils Ordens ſache. Der philoſophiſche Grund davon liegt in einer Modifica tion des Realismus bei Thomas, welche ſich zum Nominalis mus zu neigen ſcheint, wogegen Scotus den ſtrengen Realismu aufſtellen wollte. Dieſe Modification gegründet in dem ver mehrten Einfluß des Gegenſazes von Materie und Form. Den da dieſer nur auf dem Gebiet der einzelnen Dinge ſtatt findet ſo nöthigt er alles weit mehr als ſonſt aus dieſem Geſichtspun zu betrachten. Die Materie iſt dann Princip des einzelnen Thomas ſagt, die materia signata, d. h. die in Zeit und Rau alſo quantitativ beſtimmte. Materie überhaupt iſt ihm das, de die Möglichkeit zukommt, materia ex qua die Möglichkeit Su ſtanz zu werden, (dieſe kommt der Form nicht zu, denn die For wird nichts anderes durch das Eintreten in das einzelne), ma teria in qua die Möglichkeit der Accidenzien. Thomas iſt üb gens genug conſequenter Realiſt, um, da die Materie an u für ſich nicht actu exiſtirt und die prima materia undefinirb und nur secundum potentiam vorhanden iſt, dieſen Gegen überwiegend in das Werden hineinzuſpielen. Als Principi des Werdens erklärt er Materie und Form, wozu er nach A ſtoteles auch noch die Privation fügt, die ihm aber nichts v der Materie real verſchiedenes iſt, ſondern nur die relative For loſigkeit derſelben (z. E. die Formloſigkeit des Metalls für Statue, wiewol es als Metall eine Form hat). Indem i nun immer zunächſt das unter dem Gegenſaz von Materie u Form ſtehende vorſchwebt: ſo ſieht er auch das allgemeine, wie es uns durch dieſes medium kommt, und dies giebt ſein Realismus öfters den Schein einer nominaliſtiſchen Tend Er nennt daher das allgemeine similitudo und species, i

ſagt, es ſei Eines nur in der Erkenntniß und Vieles in den Dingen, wornach es alſo in den Dingen unter der Potenz der Beſonderheit ſteht, die das Princip des Vielen iſt. Woher er auch ſagt, die Erkenntniß der natürlichen Dinge ſei von ihnen verurſacht. Das Gegengewicht indeß bleibt bei der Hand. Die Vorſtellungen hangen zwar von den Dingen ab, ihre Richtigkeit aber wird erkannt allein durch den intellectus componens und dividens. Dies ſind die alten Hauptheile der Dialektik. Das erkennende alſo iſt hier die Vernunft als τόπος ἰδεῶν. Auf der andern Seite ſind die Dinge ſelbſt wahr nur durch die urſprüngliche Wahrheit des productiven göttlichen Verſtandes. Von dieſem nun iſt jener intellectus das Abbild, alſo iſt daſſelbe, was die Einheit des allgemeinen im Verſtande iſt, auch die Einheit des Weſens in den Dingen. — Die Art, wie der Gegenſaz von Materie und Form bei Albertus die Lehre vom Menſchen afficirt, bringt er auf ein einfaches Schema, welches aber die Inconſequenz nur ſchlecht verbirgt. Er unterſcheidet zwiſchen Form, die zugleich ihr eignes Sein iſt, Gott; Formen, bei denen Weſen und Sein zuſammengeſezt iſt, die aber als dem Urprincip näher ohne Materie beſtehen können, die höheren Intelligenzen und die Seelen als ſolche überhaupt (die alſo nicht eigentlich einzelne ſind, weil es an der materia signata fehlt aber wie eigentlich zu conſtruiren?); und Formen, welche in die Materie aufgenommen und, je nachdem mehr oder weniger in ſie verſenkt, auch mehr oder weniger vollkommen ſind. Man ſieht hier recht, wie auch bei denen, welche am meiſten dem Ariſtoteles anhangen, ſeine Ideen durch die Gewalt des neuen Princips total verwandelt werden.

In der Theologie geht er davon aus, daß die Erkenntniß Gottes angeboren und unmittelbar gewiß iſt als Baſis aller Erkenntniß des relativen, daß ab[illegible] ſo kein Wie darin geſezt und dieſes Wie für uns eines Beweiſes aus den Wirkungen bedarf. Er leugnet alſo Beweiſe a priori, und was er von dieſer Art

giebt, ſoll man nur als Darlegung jener unmittelbar gewiſſen Erkenntniß anſehen. Der Beweis a posteriori von den Wirkungen iſt nur aus den weſentlichen Verhältniſſen der Dinge und den Exponenten ihrer Veränderungen im großen genommen, er erſtrekkt ihn aber nur auf die phyſiſchen Eigenſchaften. Selbſt daß Gott gut iſt, trägt dieſen Charakter, und die moraliſchen läßt er aus, ohnerachtet ſie ſich aus dem geſchichtlichen Exponenten eben ſo beſtimmt ergeben. Den Einwurf gegen das Daſein Gottes aus dem Daſein des böſen ſtellt er ſehr ſcharfſinnig ſo: Von zwei entgegengeſezten müßte das eine ganz vernichtet werden, wenn das andere unendlich würde; gutes und böſes entgegen und Gott unendlich gut geſezt, dürfte alſo kein böſes da ſein. Die Aufhebung deſſelben liegt in ſeiner Theorie des böſen, daß es von der Differenz der Dinge und von der Zertheilbarkeit der Vollkommenheiten herrührend im guten als ſeinem Subject privative exiſtire. Dies führt darauf, Das böſe iſt ein Nichtgewordenſein des guten, iſt alſo auch nur für uns und beſteht nur neben dem endlichen Gute und nicht neben dem unendlichen Gott ſieht er ebenfalls durch das Medium des Gegenſazes, Materie und Form, als unbewegten erſten Beweger an, welche ſeine unzulängliche Anſicht freilich jener Ergänzung durch die abgeleitete Erkenntniß bedarf. Bei dem Hervorgegangenſein der Welt aus Gott bleibt er bei dem Ausdrukk Schöpfung aus Nichts, der aber nur andeuten ſolle, daß die materia prima (d. h. diejenige, welche ihrer Natur nach nur potentia exiſtiren kann) auch von Gott hervorgebracht ſei. Anfang der Welt in der Zeit oder endloſe Schöpfung läßt er als indemonſtrabel unentſchieden. Er berührt den Einwurf gegen die Schöpfung aus Nichts, daß dasjenige, woraus etwas wird, in dem gewordenen noch fortdauern müſſe, alſo auch das Nichts in den Dingen. Er hält ihn ſehr gut durch Eingeſtändniß heben können; das Nichts in den Dingen das privative. Das reale Verhältniß Gottes zu den Dingen betreffend behauptete er, Gott ſei auf das innig

in den Dingen, denn er ſei ihnen nahe, adest, nach Maaßgabe deſſen, was ſie von ihm haben, ihr esse aber ſei das maxime intimum. Daher man von allen Dingen, ſofern ſie eine reine Natur haben, ſagen müſſe, daß Gott in ihnen ſei. Hier kommt er dem verkezerten David von Dinanto ziemlich nahe. (Auch geht er im Ausdrukk von Alanus Regel ab, daß Gott überall praesentialiter und potentialiter, nirgend aber localiter ſei, weil er nämlich den Dingen ihre vim locativam gebe. Nur ſofern Gott in einem Ort ſei, ſei nicht ausgeſchloſſen, daß auch andere Dinge darin ſind.) Noch mehr, indem er ſagt In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae. Das Erkennen Gottes betreffend begnügt er ſich nicht damit, daß Gott die einzelnen Dinge nur im allgemeinen ſehe, ſondern er löſcht die hierin liegende Differenz eines mittelbaren und unmittelbaren Erkennens in Gott dadurch aus, daß er ihm eine gänzliche Durchſchauung alles individuellen beilegt. Dem menſchlichen Willen ſchrieb er zu, daß er nothwendig am höchſten Gut hange, und anders als unter der Form dieſes ſich nicht beſtimmen könne. Das Spiel der Willkühr ſei nur das untergeordnete Gebiet deſſen, was nicht in unmittelbarer Beziehung auf das höchſte Gut erſcheine. Damit in ſonderbarem Widerſpruch, daß auch Gott nach Willkühr geſchaffen. (Alſo auch nicht in Bezug auf eine herrſchende Idee?) Es iſt aber im Menſchen nur Unvollkommenheit, daß er nicht alles in Beziehung auf das höchſte Gut ſezt.

Joan. Duns Scotus, geſt. 1308, ungewiß wie alt. Lehrt in Oxford. Geht nach Paris, um Doctor zu werden. Seine Differenz von Thomas, ſo weit ſie den Realismus betrifft, iſt, er will nicht, daß die Vorſtellung des allgemeinen erſt durch Entkleidung des Fantasma vom materiellen entſtehe, ſondern es werde actu simplicis intelligentiae gedacht, alſo nicht durch Abſtrac-

tion *). (Alſo wird ihm auch wol nicht genug geweſen ſein, daß es Vieles in den Dingen ſei, ſondern Eines.) Gegen eine wahrſcheinlich engliſche — wie denn auch viel Anſpielungen auf verlorne engliſche philoſophiſche Literatur ohne Zweifel im Scotus iſt — nominaliſtiſche Behauptung (daß es keine andere reale Einheit gebe als die numeriſche, alſo das allgemeine nicht Eins, alſo nicht ens wäre) ſeine Beweisführung, daß es kleinere reale Einheit gebe, als die numeriſche, denn die reale Einheit eines Steines ſei in allen Punkten deſſelben (und auch größere, wie z. E. die Einheit der Pflanze und des Ablegers). Ueberhaupt aber war ihm mit Recht der Schematismus der Univerſalien gar nicht das höchſte. Der urſprüngliche Gedanke, ſagt er, conceptus primus, gehe auf das Erfaſſen einer Natur, die als ſolche gegen die Einzelheit und Vielheit ganz indifferent iſt. So bricht die Anſchauung durch und will ſich der Gewalt der Formeln entziehen, geräth aber immer wieder hinein. Den Gegenſatz Form und Materie bringt er außer Verhältniß mit dem des allgemeinen und beſonderen, in wiefern er die Materie nicht als prinicipium individuationis anſieht, ſondern von der Anſchauung des eigenthümlichen in allem Einzelnen ausgehend (worin erſte Spur des principii indiscernibilium) die haecceita als die unterſte Art, als die nach Weiſe aller Differenzen hinzukommende, aber ſich als lezte charakteriſirende Realität, alſo für rein formal erklärte. Die Materie ſieht er an als den Träger des Ueberganges aus einer Form in die andere, was freilich nichts erklärt. Wahrſcheinlich war die nicht zu leugnende Verſchiedenheit der Art, wie das einzelne vorgeſtellt wird, von der des allgemeinen, und die Schwierigkeit, das, wodurch ſich die lezte Realität als lezte charakteriſirt, zu beſchreiben, die Urſache

*) Anm. Schls. Die Kraft wirkt ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere. Das ſei aber conceptus speciei specialissimae.

von der bei ihm meines Wiſſens zuerſt in dieſer Anwendung vorkommenden Unterſcheidung von deutlicher und verworrener Erkenntniß. (Man könnte hiegegen argumentiren, Entweder iſt es möglich, die verworrene zur deutlichen zu erheben, dann entſteht die Aufgabe, das einzelne anders als ſinnlich und real unter der Form des allgemeinen zu erkennen; oder nicht, dann iſt es auch kein Unterſchied des Grades, ſondern der Art. So wie man überhaupt dagegen, daß dies lezte Realität iſt, demonſtriren kann. Das todte iſt nach ihm ſelbſt theilbar, ohne ſeine reale Einheit zu ändern. Das lebende offenbart ſich in einer ſucceſſiven Reihe von Zuſtänden, die ebenſo Modificationen jener haecceitas ſind, wie dieſe ſelbſt eine der nächſten Art). Gleichfalls auf die Behauptung des Realismus zielt ab ſeine Entſcheidung über die Verhältniſſe. Nämlich die Nominaliſten konnten ſagen, daß nach realiſtiſcher Art ein Verhältnißbegriff auch ein ens ſein müßte, er hätte aber ſein Daſein in keinem der Glieder des Verhältniſſes. Verſchiedene Meinungen daher, in wiefern das relative vom abſoluten verſchieden ſei. Scotus behauptete, die Verhältniſſe müßten Realität haben, weil es ſonſt keine Welt gäbe *). Denn die Welt wäre nicht das Aggregat der einzelnen Dinge, ſondern die Einheit ihrer Beziehungen auf einander (worin die Deciſion liegt, daß die Verhältniſſe ihr Daſein im allgemeinen Leben haben). Dergleichen apagogiſche Beweiſe erlaubt ſich Scotus viele. Die Methode des Denkens hatte ſich immer mehr nach der Form des Disputirens, alſo polemiſch gebildet, und von dieſer Seite war es ein richtiger Inſtinct, ſie nach ihrer größten Virtuoſität zu gebrauchen und auch Darſtellung in Polemik zu verwandeln; aber die Darſtellung kommt freilich nicht recht heraus, ſondern nur ihr Princip. Hätte Scotus mehr reale Kenntniſſe gehabt und mit ihnen verkehrt (wie

*) Anm. Schls. Nur ob modicam entitatem könnten ſie von uns nicht ohne ihre Subjecte bemerkt werden (Tennemann p. 745).

mag es aber mit ſeinen phyſicotheologiſchen Quäſtionen ſtehen?): ſo würde er in noch größerer Verlegenheit ſein. — Wenn Scotus in der Theologie *) gegen den Saz ſtritt, daß das Daſein Gottes für ſich evident ſei: ſo iſt das mehr ſcheinbar als reell. Der Beweis ruht nur darauf, daß er nicht in dem Sinne evident ſei, wie die mathematiſchen Grundbegriffe. Und ſeine Beweiſe haben denſelben Charakter, wie alle von Anſelm und Thomas. Sie ſind doch nur Darlegungen, wie alle endliche Erkenntniß auf der Idee von Gott ruht, und er wirft zuſammen die philoſophiſche Grundidee und die dogmatiſchen Vorſtellungen. Dies ſieht man daraus, daß er den Begriff Gott als aus Merkmalen zuſammengeſezt betrachtet. Mit ſeiner Theologie ſteht in Verbindung ſeine Anſicht des Willens. Er ſezt ihn geradehin als eine zufällige Cauſalität ohne die Beſchränkung des Thomas, und meint nun, dieſe Zufälligkeit der Cauſalität ſeze auch voraus eine erſte, unmittelbar zufällig wirkende Cauſalität. Alſo in Gott eine Trennung des Verſtandes und Willens, die ſich auch anſehen läßt als eine Unterordnung des Verſtandes unter den Willen, denn Gott muß die Dinge doch hernach ſehen, wie er ſie gewollt hat. Daher auch die göttliche Geſezgebung ganz willkührlich und ſo, daß darin auch die Wandelbarkeit liegt **). Damit contraſtirt, daß Gott, da er doch nur durch Werke und Geſeze erkannt werden kann, der unmittelbarſte Gegenſtand der Liebe ſein ſolle. Man liebt ihn alſo für das, was er vielleicht

*) Spätere Anm. Schls. Seine Theologie enthält im weſentlichen nichts neues. Sie beruht auf dem Aus ſich und aus einem andern ſein und auf der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum.

**) Spätere Anm. Schls. Er ſezt den Willen dem Naturvermögen entgegen als abſolut zufällig. Er nennt Gott contingentes acceptans, welches auf die Unvollkommenheit der menſchlichen guten Werke geht. Die Zufälligkeit des göttlichen Willens abſolut geſezt, löſt ſich wieder auf in die Totalität der Richtungen. Er unterſchied potentia absoluta und potentia ordinata in Gott, ſezt ſie aber wieder gleich und folgert, daß alles, was Gott thut, Recht iſt deshalb, weil er es will.

in dieſem Augenblikk ſchon geändert hat. In ſeiner Schrift theoremata subtilissima Paradoxien, von denen ſchwer zu entſcheiden iſt, in wiefern es ihm Ernſt damit war, z. E. es ließe ſich nicht beweiſen, daß Gott lebe, daß er weiſe und intelligent ſei.

Aegidius Colonna, Franz Mayronis und Natalis Hervåus ſind übergangen als zu wenig eigenthümliches für dieſe Darſtellung darbietend. Nur kurz mitgenommen Roger Baco, geſt. 1294, als die Richtung auf das reale nach Albertus repräſentirend. Raymundus Lullus. Sehr durch ſich gebildet. Seine Tendenz das Philoſophiren zu mechaniſiren, iſt deutlicher Beweis des Verfalls. Gezwungenes Spiel mit der Neun. Untereinander der abſoluten und relativen Prädicate. Merkwürdig aber das Voranſtellen der Prädicate vor den Subjecten. Allgemeine Bemerkungen über die zwei Arten philoſophiſcher Schriften, die rein ſpeculativen kleinen opuscula (ſo ſcheint auch Raymunds Schrift de descensu et ascensu intellectus nicht unmerkwürdig zu ſein) und die philoſophiſchtheologiſchen große Summen. In leztern erſcheinen die beſtändigen Wiederholungen, die Richtung auf einzelne Fragen. In erſtern tritt die ſpeculative Anſchauung heraus und der eigenthümliche Charakter.

Dritter Abſchnitt.

Nominaliſtiſche Evolution.

Man muß ſich ihr Heraustreten aus dem Realismus nicht zu plözlich denken. Theils hatte es immer Nominaliſten gegeben, wenn ſie gleich mehr gelehrt als geſchrieben haben, indeß

in England mögen ſie auch mehr ſchriftlich herausgetreten ſein. Theils war ein nominaliſtiſcher Keim auch in dem Gebiet des Realismus. Dieſer liegt in den großen vermiſcht philoſophiſchen und theologiſchen Productionen. Weder die Form der Quäſtionen noch der Gegenſtand litt, auf die erſten Principien zurükkzugehen, darum half man ſich mit einer ſich immer mehr ausbildenden äußern Dialektik, die alles Philoſophiren nur als Calculus, als Verkehr mit Zeichen behandelt, und die Begriffe nur als Zeichen anzuſehen, iſt nominaliſtiſch. In dieſer Hinſicht bildet Lullus einen beſtimmten Uebergang, der alles auf richtige Behandlung einer Anzahl Begriffe, die nur als gegeben angeſehen wurden, auf einen Zeichenſchematismus zurükkführen wollte. Im eigentlichen Sinn iſt es auch zu abgeriſſen, wenn man Occam als den erſten Nominaliſten anſieht. Ihm geht voran

Wilhelm Durandus a St. Porciano, geſt. 1332 als Biſchof. Verdacht des Nominalismus giebt ſchon, daß er als Gegner ſowol von Thomas als von Scotus auftritt. Er ſpricht aber auch in der Streitfrage ſelbſt die Hauptſäze des Nominalismus aus; nur in ſolchen Theorien, welche in keiner unmittelbaren Verbindung mit dieſer ſtehen, bleibt er realiſtiſch und iſt alſo eigentlicher Uebergangspunkt. Nominaliſtiſch iſt ſeine Theorie der Wahrheit, daß ſie eigentlich nur eine conformitas der Verſtandesoperationen zu ſeinem Weſen ſei. Dies gilt nach dem Nominalismus von allem rationalen. Nominalismus und Realismus beruhen auf der Irrationalität des beſondern zum allgemeinen. Der Realismus ſezt das allgemeine urſprünglich, aber als ideales, in einer weſentlichen Verbindung mit dem realen. Alſo da nur im Gebiet des allgemeinen Wahrheit iſt: ſo iſt ſie die Uebereinſtimmung des gedachten mit den Dingen. Der Nominalismus ſezt das beſondere urſprünglich. Das allgemeine muß ſich nur bewähren als auf das beſondere ſich gründend; alles Leben des allgemeinen iſt nur im Verſtande. Aber ſo lange er geſteht, daß Wiſſenſchaft nur im allgemeinen

iſt: ſo muß er dann ſagen, daß die Wahrheit nur im innern Verkehr des Verſtandes ſei. Nominaliſtiſch iſt ferner der Hauptſaz Alles exiſtirende iſt individuell und alles gedachte iſt allgemein. Die Realiſten behaupten Auch das individuelle werde gedacht als ſubſumirt unter dem allgemeinen, nur ſei es ein unendliches Denken, alſo ein unvollendetes oder verworrenes, und auch das allgemeine ſei exiſtirend, nur nicht materiell erſcheinend. So laſſen ſich an dieſe Formel die verſchiedenen Abſtufungen anreihen bis zu dem Saz Alles exiſtirende iſt allgemein und das beſondere iſt nur das ſinnlich erſcheinende. Nach dieſem nominaliſtiſchen Saz nun findet man die Wahrheit nicht unmittelbar in dem gedachten, ſondern muß, um ſie zu finden, weiter hinabſteigen zum ſinnlich vorgeſtellten. Dieſe weſentlichen Folgen aus den Hauptſäzen hat aber erſt Occam weiter bearbeitet. Realiſtiſch dagegen war Durandus Theorie des Willens. Denn er behauptete mit Thomas, der Wille liebe nothwendig das gute an ſich und ſei nur frei in Bezug auf das mit Uebeln vermiſchte gute. Nun iſt das gute an ſich offenbar realer und das mit Uebeln vermiſchte als zuſammengeſezt aus poſitivem und negativem minder real, eben ſo gewiß aber jenes das allgemeine und dieſes das beſondere, empiriſche. Dieſe Theorie alſo zerſtört den Nominalismus wieder, wenn man ſie conſequent fortſezt, weil die Objecte des Willens doch das ſeiende ſind, und weil jedes ens ſoll unum, verum und bonum ſein. Nominalismus und Realismus erſcheinen alſo als nie ganz von einander getrennt. Und in dieſem Ineinanderſein ſprechen ſie die Sehnſucht der Tranſcendentalphiloſophie nach der Einwohnung in den realen Wiſſenſchaften aus. Denn als bloß tranſcendente Theorien hätten ſie ganz conſequent können durchgeführt werden, aber als Tendenz zum realen Wiſſen mußten ſie vereinigt ſein, weil der eine nur die Principien der ſpeculativen Seite, der andere nur die Principien der empiriſchen enthielt. Darum waren die Realiſten nominaliſtiſch in Behandlung des gegebenen, was damals

nur die Theologie war, und die Nominaliſten realiſtiſch in der Theorie des Willens, wo es auf Conſtruction des Princips gekommen. Sonſt wäre die Theologie ganz in Philoſophie verwandelt worden und ſtatt ethiſcher Anweiſung wäre nur zufällige eudämoniſtiſche Willkühr, alſo etwas ganz antiphiloſophiſches das Reſultat geweſen.

Wilhelm Occam, geſt. 1347. Er behandelte den Realismus nur als Hypotheſe und fragte, ob ſie nöthig wäre. Ein Zeichen, daß ſein Philoſophiren auch nur hypothetiſch war, wie ſich auch zeigen wird und wie überall von dieſer Anſicht aus der Fall ſein wird *). Die Verneinung des Realismus von dieſer Seite, daß nämlich die rationale Erkenntniß nicht anderer Art wäre und auch kein anderes Fundament hätte, als die reale, beruht ſchon auf ſeiner Theorie, wie man denn, um eine Hypotheſe als unnöthig darzuſtellen, nichts anderes bedarf, als eine andere in ſich conſequente dagegen zu ſtellen, daher es nicht nöthig iſt, ſich bei des Occam Widerlegung der Realiſten aufzuhalten **). Seine Grundvorſtellung, daß das allgemeine eine qualitas in der Seele ſei, und in ihr nur ein objectives, nirgend aber ein ſubjectives Daſein habe (Subject = dasjenige, was Subject eines Sazes ſein kann, Object das, deſſen Sein und Erkanntwerden daſſelbe iſt), daß es nur ein Gebilde (fictio) iſt, welches alle Dinge, deren Bild es iſt, repräſentirt, iſt auch nicht völlig ohne ſeine pſychologiſche Geneſis der Erkenntniß zu verſtehen. Er theilt alſo in anſchauliche Erkenntniß und abſtracte Erkenntniß. Die anſchauliche Erkenntniß geht aus von der an-

*) Anm. Schls. Sein Grundſaz Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora, ſezt ſchon voraus, daß die Begriffe nur Zeichen ſind.

**) Spätere Anm. Schls. Er widerlegt zunächſt den Realismus aus der Unmöglichkeit, daß nach demſelben ein Individuum könne urſprünglich geſchaffen werden und eben ſo wenig auch vernichtet, weil nämlich alle müßten vernichtet werden, wenn das einwohnende allgemeine vernichtet würde.

ſchaulichen Vorſtellung. Dieſe beſteht 1. aus einem Eindrukk, qualitas impressa, und aus dem dadurch veranlaßten Act des Erkennens des Dinges, apparitio (eine vortheilhafte oder nachtheilige Wirkung auf das Organ bleibt zurükk, die aber nicht zum Prozeß des Erkennens gehört). In der Fantaſie (die ſich wol zum Organ verhält, wie der thätige Verſtand zum leidenden), bleibt ebenfalls eine Qualität zurükk, welche die Neigung zur Wiederholung der Vorſtellung iſt, und eine ſtärkende oder ſchwächende Wirkung. 2. Die abſtracte Erkenntniß. Jede anſchauliche Vorſtellung ſagt unmittelbar das Daſein des Dinges aus. Wir finden aber neben derſelben eine Vorſtellung des Dinges, die ihr ſonſt in allem gleich iſt, aber das Daſein des Dinges nicht ausſagt. Dieſe iſt, weil ſie nie aus dem Verſtand und dem Object allein entſteht, ſondern immer urſprünglich von der anſchaulichen Vorſtellung vermittelt iſt, ein zurükkgelaſſenes von jener. Vermittelſt ihrer nun fixirt man das Object in ſeiner Identität unter ſeinen Veränderungen und gelangt ſo zur abſoluten Vorſtellung eines durchgängig beſtimmten Dinges. Aus dieſer läßt er nun durch Bemerkung deſſen, worin die einzelnen Objecte gleich ſind und verſchieden, den Begriff entſtehen. (Es iſt zu bemerken, a. daß die abſtracte Vorſtellung nöthig iſt, weil ſonſt ein bloßer Fluß der Vorſtellungen entſtände, daß aber nicht einleuchtet, woraus ſie entſtehe und worin ſie gewurzelt ſei, als wenn man die Vernunft als das Princip der Einheit in die Sinnlichkeit urſprünglich hineingebildet denkt, und auch dies wird nicht reichen, wenn nicht eben ſo die Formen der Einheit eingebildet ſind. b. Daß der Begriff aus der abſoluten Vorſtellung eigentlich nur eben ſo entſtehen kann, wie dieſe aus der anſchaulichen, indem nämlich die anſchauliche abſolute Vorſtellung eine abſtracte begleitet, welche auch das Ding ohne ſein Daſein ausſagt und ſich alſo an ein dem Daſein nach verſchiedenes oder ähnliches Ding anknüpft. Dies aber iſt wieder realiſtiſch, weil die Gattung ganz nach der Analogie des numeriſch einzelnen Din-

ges behandelt wird und ſich zu ihren untergeordneten Dingen eben ſo verhält, wie das einzelne Ding zu ſeinen wechſelnden Zuſtänden). Wenn nun alle Begriffe auf dieſe Weiſe aus anſchaulichen einzelnen Vorſtellungen entſtehen: ſo müſſen dies auch die Begriffe, welche die Thätigkeiten der Seele repräſentiren. Occam muß daher (was den Realiſten entging, oder für ſie, wie man aus den oben angeführten hieher gehörigen Anſichten über die Freiheit ſieht, in das Gebiet des verworrenen fiel) das Selbſtbewußtſein ebenfalls urſprünglich unter der Form des Sinnes ſezen und von dieſem unmittelbaren Bewußtſein die Reflexion als die abſtracte Vorſtellung unterſcheiden. Dies war ein wahrer Gewinn; aber man ſieht nicht, daß er oder die andern etwas ordentliches daraus gemacht haben.

Aus dem Verhältniß beider Arten der Erkenntniß, daß nämlich die anſchauliche ausſchließlich ein Sein ausſagt, folgt, daß das Daſein Gottes gar nicht ausgeſagt wird. Occam demonſtrirt die Indemonſtrabilität deſſelben und zeigt, daß die bisherigen Beweisgründe nicht ſtringent ſind und daß man nur Wahrſcheinlichkeitsgründe aufſtellen kann. Das thut er auch, es iſt aber in denſelben nichts neues enthalten. Dagegen iſt merkwürdig, daß er von Gott nur einen zuſammengeſezten Begriff erhält, wie es ihn von keinem andern Dinge giebt. Er gelangt nur zu einzelnen Qualitäten und die Einheit iſt aus dieſen zuſammengerafft. Hier ſieht man den ſtärkſten Gegenſaz zwiſchen Nominalismus und Realismus. In jenem das einzelne erſcheinende Ding das urſprünglich gegebene und das einfache, denn in der anſchaulichen Vorſtellung iſt das Ding mit ſeinem Zuſtande identiſch; in dieſem iſt es das, wozu man nie vollſtändig gelangt, das irrationale und das ſchlechthin zuſammengeſezte, indem es in ſeiner numeriſchen Einzelheit nur als Totalität von Relationen zu ſezen iſt. In dieſem iſt Gott das unmittelbar gewiſſe und abſolut einfache, die Mehrheit der Qualitäten in ihm nur Schein. In jenem iſt Gott das nicht erkennbare und ſchlech

hin zuſammengeſezte, nur die Qualitäten durch einen ordentlichen Prozeß zu erreichen, die Einheit nur willkührlich. Wie konnte aber Occam die Idee Gottes als ein Factum annehmen und wie kann er den Glauben zulaſſen? Der innere Sinn iſt immanent und kann keine rem externam ausſagen. Alſo iſt ſeine Philoſophie atheiſtiſch, denn er konnte ex propriis nie auf die Idee Gottes kommen.

Mehrere analoge Seiten des Nominalismus haben ſich bei ſpäteren entwikkelt. Eine Tendenz zur Atomiſtik iſt natürlich. Denn in der anſchaulichen Vorſtellung, von der alle Wahrheit ausgeht, iſt in dem Object neben dem veränderlichen, da allgemeines nichts darin ſein ſoll, nur die Maſſe. Soll nun in dieſer der Grund des übrigen geſucht werden: ſo muß man entweder auf ſpecifiſche Elemente zurükkkommen, oder noch conſequenter alle Verſchiedenheit nur in der Zuſammenſezung gleichartiger ſuchen, beides atomiſtiſch. Daß Nominaliſten ſo räſonnirt haben müſſen, erhellt aus Walther Burleighs Beſtreben, die unendliche Theilbarkeit der Materie zu beweiſen, denn er war ganz gegen den Nominalismus gerichtet, wie ſeine eigenthümlichen Beweiſe für den Realismus zeigen, daß nämlich die Intention der Natur doch nur auf das reale gehen könne und offenbar auf das allgemeine gehe, daß jede natürliche Begierde nicht auf ein beſtimmtes einzelnes, ſondern auf das allgemeine gehe (dies ließe ſich noch ſpecieller durchführen, daß nämlich hier die abſtracte Vorſtellung der anſchaulichen vorangehe), und daß die Verträge eben ſo auf das allgemeine gehen. Ferner entdekkt ſich, daß es um die Einheit der Seele nicht beſſer ſteht, als um die Einheit in der Idee Gottes. Die Seele iſt eigentlich auch ein zuſammengeſezter Begriff. Dies ſieht man aus Buridans Freiheitstheorie. Die ſcharfſinnig auf die Spize geſtellte Frage, Ob derſelbe Wille unter denſelben Umſtänden ſich eben ſo gut auf die eine als auf die entgegengeſezte Art entſcheide, wird jeder aus demſelben Grunde mit ihm, weil der

grundloſe Wille eigentlich nichts wäre, verneinen. Bei ihm aber erſcheint nun der Wille nur als ein Durchgangspunkt der zulezt von außen her beſtimmten Cauſalitätsreihe, weil die Seele ſich in eine Vielheit von Vermögen und Relationen derſelben zu einander auflöſt und eine wahre Einheit nirgend iſt. Denn ſezt man, daß die Handlungen des Menſchen wenigſtens eben ſo ſehr durch ihn werden als er durch ſie, und bedenkt, daß die Frage nur verneint wird von demſelben Willen, der eine ſich ſelbſt gleiche individuelle lebendige Einheit iſt, und denkt ſich in dem Willen jedesmal die ganze Seele: ſo hört der Wille durch dieſe Determination nicht auf eine freie Urſache zu ſein. Eben ſo entwikkelte ſich ſpäter die ſkeptiſche Tendenz des Nominalismus. Denn es beruht alle objective Gewißheit zulezt darauf, ob die anſchaulichen Vorſtellungen in einem nothwendigen und ſich gleichen Zuſammenhang mit den äußern Dingen ſtehen. Es giebt aber anſchauliche Vorſtellungen, welche mit der gewohnten Klarheit das Daſein eines Dinges ausſagen ohne deſſen Gegenwart, und umgekehrt. Laſſen ſich dieſe Fälle nicht in beſtimmte Grenzen faſſen: ſo muß Skepſis entſtehen. Daher behauptet ſchon Pierre d'Ailly, indem er den Fall als allgemein möglich ſezt, es gäbe keine Gewißheit über die Außendinge, denn Gott könnte ſie alle vernichten und wir könnten doch die Empfindung davon haben (worin der Keim zu den Theorien liegt die von dem influxus physicus abſtrahiren). Der Minorit Bernard drükkt dies ſo aus, die beiden Säze Ein Object ſcheint, alſo iſt es, und Ein Object iſt nicht, alſo ſcheint es auch nicht, wären unerweislich. (Tennemann p. 932.)

Endlich eine andre Folge des Leugnens alles allgemeinen und tranſcendentalen als eines urſprünglich gegebenen war die Losreißung der Logik. Ihre tranſcendentale Haltung verlor ſie und empiriſch konnte ſie nicht begründet werden; ſie wird alſo eine ſich völlig in ſich ſelbſt verlierende Zeichenlehre und ſo triebe die Nominaliſten ſie in eine unendliche Spizfindigkeit hinein und

durchſpikkten ſie mit Paradoxien, wie Daß jeder Saz, worin ein terminus uneigentlich gebraucht würde, ſeiner Natur nach falſch ſei, welche als geheime Angriffe auf Theologie und Religion betrachtet und mit die Quelle der Verfolgung der Nominaliſten wurden. Occam eine ſolche höchſt überladene Logik, und andere nach ihm. Daher der Spottname Terminaliſten.

In demſelben Charakter iſt auch die Art, wie der Nominalismus ſich praktiſch bewies. Occams Antipapismus hätte können edel ſein, aber wie er ſich des Despotismus und eines offenbar anarchiſchen Princips annahm und mit der Anrede an Kaiſer Ludwig Tu me defendas gladio et ego Te defendam calamo, kann man ſich nur ein Auflehnen gegen das Princip der Einheit darunter denken. Noch ſtärker in Jean Petit und Martin Porrée Vertheidigung des Factionsmordes und dem bei dieſer Gelegenheit aufkommenden Probabilismus *), der offenbar davon ausging, daß ſelbſt in Beziehung auf Gott nur Wahrſcheinlichkeit ſtatt finde. So auch in des Nikolaus von Utricuria Saz, daß der Zwekk die Mittel heiligt. Dieſe Erſcheinungen zeigen, wie es um die Behauptung ſteht, die Nominaliſten hätten der Denkfreiheit einen neuen Schwung gegeben und die Autoritätsfeſſeln zerbrochen. Der Realismus verdient den Vorwurf nicht, ſie geſchmiedet zu haben, und der Nominalismus nicht das entgegengeſezte Lob, denn er handelte aus einem Princip von Willkühr und Haltungsloſigkeit.

Man ſagt gewöhnlich, die Verfolgung der Nominaliſten wäre von den Realiſten ausgegangen; es war aber Veranlaſſung genug bei der kirchlichen Gewalt. Indeß haben dieſe Verfolgungen nicht mehr Kraft gehabt, als die früheren. Säze, die ganz denen des David von Dinanto conform ſind, finden ſich bei den

*) Anm. Schl. Durch entgegengeſezte Qualitäten, Product der lombardiſchen Methode.

angeſehenſten Scholaſtikern nach Albertus Magnus wieder, und unter die Säze, die der Nominaliſt Nikolaus widerrufen mußte, gehört auch der, daß die Autorität des Ariſtoteles nachtheilig gewirkt habe. Eben ſo wurden nach nicht langer Zeit die angeſchloſſenen nominaliſtiſchen Bücher wieder losgegeben. Die Verfolgungen dienten indeß zur Verbreitung der Philoſophie. Occam nach Deutſchland, Buridan vielleicht Veranlaſſung der Univerſität Wien. Nominaliſtiſcher Lehrſtuhl in Tübingen, wo Gabriel Biel ſpäter lehrte; deſſen nur ſammelndes und erläuterndes Verdienſt. Allmählige Trennung der Philoſophie von der Theologie. So ſoll Buridan in Deutſchland alles, nur nicht Theologie gelehrt haben. So war Raymund von Sabunde neben der Philoſophie Arzt. Dieſer und Gerſon eigenthümliche Erſcheinungen. Raymund in ſeiner theologia naturalis hat vorzüglich, was Bonaventura unter der untern und äußern Erleuchtung verſtand, weiter ausgeführt, aber wenige einzelnes phyſikotheologiſches, als man vermuthen ſollte. Gerſon folgt dem Bonaventura und dem Richard von S. Victor. Man zählt ihn zu den Nominaliſten, vermuthlich ſehr mit Unrecht *) Er nimmt ſich ihrer an, wie man ſich einer unterdrükkten Partei annimmt, und hat in der Sache des Petit ſehr ſtark gegen ſie gehandelt. Die Art, wie er myſtiſche und ſcholaſtiſche Theologie — leztere unter dem Namen der Contemplation, den ſie in dieſer Trennung offenbar mit Unrecht führt — einander entgegenſezt, iſt ein Hauptkennzeichen des Verfalls **). Vorher

*) Spätere Anm. Schls. Doch ſchrieb er für die Nominaliſten. In ſeiner concordia metaphysicae ſucht er beide Parteien zu vergleichen ohne Erfolg und ohne große Tiefe. Er bedient ſich dabei auch des Ausdrukks terministae und nennt die Realiſten formalizantes oder metaphysicantes. Dieſen ſchreibt er subtilitas zu, jenen ruditas.

**) Spätere Anm. Schls. Er unterſcheidet myſtiſche und ſcholaſtiſche Theologie, ſo daß jene praktiſch iſt und das gute zum Gegenſtande hat, die das wahre, alſo theoretiſch.

war beides bei den größten Männern der Zeit verbunden. Man denke vornämlich an Alanus und Bonaventura.

Eine ſpaniſche Verzweigung entſtand noch zulezt, wie, iſt mir nicht deutlich. Am merkwürdigſten darin Suarez, deſſen vielgebrauchte disputationes metaphysicae, in der Form den Quäſtionen und quodlibeta ſehr ähnlich, nur beſſer geordnet, ein Repertorium für das wichtigſte aus der ganzen Scholaſtik ſind. Aus ihm beſonders auch das Verhältniß der Thomiſten und Scotiſten am deutlichſten. Er war nicht originell, ein Eklektiker, aber ſehr ſcharfſinnig. Viele ſpätere, auch Leibnitz, verdanken ihm viel. Man ſieht aus ihm, daß die Scholaſtik nicht durch die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften als etwas, dem die Barbarei nothwendig anklebe, mit Spott iſt getödtet worden. Denn Suarez hatte ſich das mehr claſſiſche aus der beginnenden neuen Zeit ſchon ſehr angeeignet, und von dieſer Seite wäre die Scholaſtik aller Veredlung fähig geweſen. Die Barbarei war nur durch das allmählige Abſterben der lateiniſchen Sprache und durch Mangel an Sinn und Talent zu einem grammatiſchen Studium derſelben entſtanden. Sondern ſie ſtarb an eigner Entkräftung, an der Unmöglichkeit, daß Philoſophie länger in einer ſolchen Trennung von allem realen leben konnte.

Zweite Periode.

Bis auf Kant.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie enthält alle Keime der neueren Philoſophie, wenigſtens bis auf die Zeit, welche zur hiſtoriſchen Betrachtung noch nicht reif iſt; alle Hauptgegenſtände kommen in jener vor, auch die Form iſt durch ſie beſtimmt. Die neueren erſcheinen faſt alle ohne Kenntniß der Scholaſtiker verworren oder auf eine ungeſchichtliche Weiſe original. Der Gegenſatz zwiſchen beiden Perioden iſt daher auch nur ein untergeordneter, und die Scholaſtiker ſind den ſpäteren immer näher, als die alten. Gemeinſchaftlich iſt beiden Perioden die herrſchende Beziehung auf die Idee der Gottheit, ſie tritt auch in den neueren heraus in den verſchiedenſten Formen von der empiriſchſten der Phyſikotheologie durch die Theodicee zur tranſcendenteſten. Nur das materiell zu große Zurükktreten des realen Wiſſens und das formelle gänzliche Getrenntſein deſſelben iſt das, was ſich änderte. Dies konnte nur dadurch geſchehen, daß das reale Wiſſen ſich in größeren Maſſen für ſich bildete. Hiezu die Veranlaſſung auf der Naturſeite in der Entdekkung von Naturkräften und Naturproducten, wie der geſchichtlichen in der Entdekkung fremder Menſchenformen, in der vielſeitigeren geſchichtlichen Berührung, in der Wiederentdekkung des Alterthums. Dieſe Motive fallen freilich nicht in Einem Punkt zuſammen, aber man kann den Punkt nie unausgedehnt zeichnen. Wären freilich alle hieher gehörigen Ereigniſſe nur zufällig in einem ſo enge

Raum zuſammen: ſo könnte auch das Product nicht ein hiſtoriſches ganzes ſein. Dieſe Einheit aber iſt vielleicht in einem noch nicht begriffenen Zuſammenſtimmen des phyſiſchen und ethiſchen zu ſuchen, da die Epoche zugleich einen hohen Grad von Selbſtbewußtſein der Erde bezeichnet. So bildete ſich das reale Wiſſen, das aber nur hieher gehört, in wiefern ſich ihm der ſpeculative Geiſt mit einbildet, und ſo fand der ſchon ſo lange thätige ſpeculative Geiſt ſein ihm bisher fehlendes Object. Daher nun in dieſer Periode zwei Reihen, welche ſich deutlich von einander unterſcheiden. Die eine, welche vom tranſcendenten anfängt und damit in die realen Wiſſenſchaften hinein zu gehen ſtrebt, und die andre, welche vom gegebenen anfängt und damit im Aufſteigungsprozeß bis zum abſoluten durchzudringen ſtrebt. Wo dieſes Streben nicht iſt, da iſt nun auf der einen Seite bloße Empirie, auf der andern Myſticismus, bloßes Brüten über dem tranſcendentalen, in welchem die Form der Wiſſenſchaft, die objective Anſchauung je länger je mehr verloren geht, aber doch die Prätenſion auf dieſe Form bleibt. Empirismus und Myſticismus in dieſem Gegenſaz entſtehen erſt jezt. Die beiden Reihen folgen nicht ſtreng auf einander, ſind auch nicht immer gleich kräftig neben einander, ſondern mit wechſelndem Uebergewicht. Die Erſcheinungen ſind aber in ihrer Mannigfaltigkeit nicht aus dieſer Duplicität allein zu erklären, ſondern auch als mehr oder minder gelungene oder mißlungene Verſuche.

Nämlich das abſolute und das empiriſche ſind irrational gegen einander, jede wahre Philoſophie ſieht alſo das vollſtändige Aufgehen beider in einander als eine nur indirect zu löſende Aufgabe an, ſo daß das empiriſche auf ſeiner der Wiſſenſchaft abgekehrten und das abſolute auf ſeiner dem realen abgekehrten Seite für ſich müſſen gegeben ſein. Dieſe Irrationalität iſt aber nur wenigen zu einer klaren Anſchauung gekommen. Wo dieſe aber fehlt, ſind nur zwei Wege möglich. Erſtlich ausſchließliche Anhänglichkeit an einen von den beiden Endpunkten, alſo auch

ſtrenge Conſequenz in der ihm eigenthümlichen Methode. Dieſe führt von Seiten des abſoluten auf das Reſultat, daß man von ihm zum empiriſchen nicht kommt, und daß alſo, wenn jenes das reale iſt, dieſes ſich nur wie der Schein verhält; von Seiten des empiriſchen, daß man zum abſoluten nicht kommt und daß es alſo nur die für ſich geſezte, aber ſo nicht objective Gültigkeit habende Form des Aufſteigens ausſagt oder daß es im allgemeinen nur Schein iſt. Beides iſt philoſophiſche Verzweiflung unter verſchiedenen Formen. Zweitens abſolute Anhänglichkeit an die Auflöſung der Idee mit Aufopferung der Conſequenz, übereiltes oder willkührliches Verfahren der Conſtruction des empiriſchen aus dem abſoluten. In dieſe verſchiedenen Richtungen differenziirt ſich die (neuere) Philoſophie. Daher auch die heftige Polemik, die einen ganz andern Charakter hat als bei den alten. Jede Seite fühlt ſich inſtinctartig zur andern hingezogen und die Feindſchaft wird hernach um ſo ſtärker; wogegen die alten aus überwiegendem Bewußtſein einer wenngleich beſchränkten Vollſtändigkeit oder aus Mangel an Sinn für heterogene Unternehmungen ſich weit ſchwächer und einzelner feindlich berühren. Nur die wenigen, die das Verhältniß des empiriſchen zum abſoluten richtig anſchauen, haben den Charakter der Ruhe. (Ein dritter Weg aber nur in weniger originellen Köpfen iſt das überwiegende Gefühl der Einſeitigkeit aller Verſuche daraus der Eklekticismus.) Wegen des nicht ſehr geordneten Lebens noch zu nahe an dem revolutionären Moment iſt vieles der Willkühr der Darſtellung überlaſſen. Allmählig haben ſich freilich die Hauptgegenſäze national fixirt, das Anfangen vom abſoluten in den Deutſchen, das vom empiriſchen in den Engländern und Italienern — zum Theil auch in den Franzoſen, doch ſtellen dieſe im ganzen mehr die negative Seite dar — allein das iſt noch jung. Das hoſte alſo, mit Hintanſezung des chronologiſchen Verhältniß analoge von dem Punkt, wo es ſich zuerſt zeigt, verfolgen. Dieſe giebt einen Schein von Schulen, die es aber doch nicht ſind

Es giebt keine individuellen Fortbildner, wie bei den alten; die ſich nach einem Meiſter nennen, ſind faſt immer nur Nachahmer, und was einen Namen bekommt iſt dann faſt ſchon todt.

Erſter Abſchnitt.

Erneuerung älterer Philoſophien.

Ehe die eigentlichen eigenthümlichen Bildungen angehen, findet man eine beſondere Formation dem Conglomerat ähnlich, die rohe Urgebirgsmaſſe in ein Bindemittel gehüllt, welches den Charakter der ſpäteren Zeit trägt. So zunächſt Platoniker und Ariſtoteliker im Gegenſaz gegen einander. Ausgehend von eingewanderten Griechen, Gemiſtios Plethon, das Haupt der einen, Georgios von Trapezunt das Haupt der andern Partei. Dieſe aber als reine Traditoren am wenigſten merkwürdig. Die auffaſſenden Italiener aber kennen es nur mit dem freilich philoſophiſch immer mehr geringſchäzten, aber philoſophiſch doch zu ſehr angebildeten ſcholaſtiſchen Organe. Beide Parteien aber gehen immer davon aus, daß bei ihrem Haupt die mindeſte Abweichung vom chriſtlichen ſei. Wer alſo in dieſem Reſpect gegen die Religion den Charakter der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſezen wollte, müßte ſie bis hierher ausdehnen.

1. Platoniker und Ariſtoteliker.

Zunächſt in Italien. Dies war am offenſten, meiſter Sinn dort für das klaſſiſch ſchöne, am wenigſten Verwikkelung mit der Scholaſtik. In Frankreich war dieſe zu ſehr fixirt durch die Univerſität Paris und die Sorbonne und der Parlam beſonders

ſeit den nominaliſtiſchen Streitigkeiten zu groß. Deutſchland war in einer dumpfen Gährung; innere Spannung des politiſchen, literäriſchen und kirchlichen Princips; es konnte nicht eher recht lebendig Theil nehmen, bis die Sache der Kirchenverbeſſerung ausgebrochen war. Aus Griechenland waren ſchon ſeit dem ganzen Mittelalter Keime gekommen und aufgegangen, wo ſie den beſten Boden fanden. So Dionyſios Areiopagites, ſo hernach die Metaphyſik des Ariſtoteles, ſo jezt dieſer und Platon und die gemeinſchaftlichen Commentatoren. Unter den Griechen war alles in der Philoſophie geblieben, wie es ſeit dem Verfall des atheniſchen Katheders geweſen war. Eine genaue Verbindung zwiſchen Philoſophie und Theologie fand nicht ſtatt; aber man durfte nach jener (atheniſchen) Schule philoſophiren. Daher auch dieſelben verſchiedenen Anſichten. Einige hielten ſtreng auf Differenz zwiſchen Platon und Ariſtoteles und hingen alſo einem von beiden ausſchließend an; andere wollten eklektiſch vereinigen. Die Fehde zwiſchen jenen wurde aber ſeit dieſer Zeit lebhafter geführt, da die Spaltung dazu kam zwiſchen den zurükgebliebenen und eingewanderten, die ſich der lateiniſchen Kirche anſchloſſen. Beſſarion war ein gemäßigter, Gemiſtios ſchrieb De differentia Platonis et Aristotelis; dafür ließ der zurükgebliebene Gennadios deſſen Buch De legibus in Conſtantinopel verbrennen. Die griechiſchen Ariſtoteliker Gaza, Trapezuntios als gelehrte und Ueberſezer vorzüglich berühmt. Große Päpſte und gelehrte hingen nun theils dem Platon theils dem Ariſtoteles an, die Heftigkeit der Fehde pflanzte ſich aber nicht fort. Später entſtand, vorzüglich durch das Studium der Römer, auch eine ſtoiſche Partei, Lipſius und Scioppius. Unter den einheimiſchen Ariſtotelikern nichts merkwürdiges bis auf den Pomponatius, von dem hernach. Auf der Seite der Platoniker die Akademie zu Florenz; ihr intellectuelles Haupt Ficinus. Sein Platonismus geht von der Identität von Platon, Plotinos und Proklos aus, wodurch in das Syſtem freilich, weil das mythiſche doctri

mal behandelt wird, ganz andere Verhältniſſe und andere Haltung und Farbe hineinkommen. Daher ſuchte er nun mit alexandriniſcher Hermeneutik Spuren des ſpätern im Platon ſelbſt. Dies der Fehler ſeiner Argumente und ſeiner Inſtitutionen. Seine Ueberſezung und Commentar über Plotinos iſt noch immer beſtes unentbehrliches Hülfsmittel. Aus beiden Parteien entwikkeln ſich nun eigenthümliche Formen, die an den Extremen derſelben hangen. Aus dem antiſpeculativen des Ariſtoteles geht eine empiriſche, materialiſtiſche hervor; aus dem mythiſirenden der Platoniker eine myſtiſche, theoſophiſche.

2. Theoſophiſche Evolution der Philoſophie.

Dieſe nahm aber noch einen Keim in ſich auf aus der Kabbala, deren als einer iſolirt jüdiſchen Formation für ſich nicht zu erwähnen war. Höchſt dunkel gewiß ihre beiden Grundbücher Jezirah und Sohar; deutlicher und ſyſtematiſcher dargeſtellt durch Irira in der Porta coelorum. Fabelhaftes Alterthum der erſten beiden (Sohar von סָחַר circumvivit oder von שָׁחַר fissio, aurora?); ich ſtimme denen bei, die es erſt ins zehnte Jahrhundert ſezen. Emanation aus dem unendlichen Weſen durch Beſchränkung. Das nächſte als Eine Wirkung der Adam kadmon, Identität des Weltplans und des Urmenſchen. Die Emanation der Intelligenz zerfällt in der Kabbala in den Adam kadmon als Einheit, aber abgeleitete, und in die höchſte aziluthiſche Welt als Totalität. Sie hatte an leztrer nicht genug, weil ſie den Meſſias als Memrah-Jehovah und als von allen andern Geſchöpfen ausgeſondert mit deduciren mußte. Die andern Welten verhalten ſich, briah (mundus creationis) wie die Totalität des realen Subſtrats, die Urmaterie. Dieſe wird vorangeſtellt auch um Analogie mit der Geneſis hinein zu bringen; jezirah (mundus formationis) wie die Totalität der Pſyche, aber nur als allgemeine Kraft; ſie enthält die der Materie, um ſie zu regieren, eingeſenkten Geiſter, auch nach Analogie der nationalen Dä-

monologie; endlich asiah (mundus factionis) als die Welt des einzelnen, beſonderen, das lezte Reſultat der beſeelenden Vereinigung. Ausgefüllt wird dieſes Schema durch die verſchiedenen Sephiroth. Offenbare Aehnlichkeit mit dem Gnoſticismus, aber nur durch den innern Typus, nicht geſchichtlich. Man bedarf des Gnoſticismus nicht, um die Kabbala zu verſtehen und zu conſtruiren. Sie iſt eben ſo Amalgam der neuplatoniſchen Ideen mit der jüdiſchen Tradition unter einem regelloſen Bilderſchematismus, wie der Gnoſticismus mit der chriſtlichen. Aus dem Bedürfniß, alle Weisheit aus der Offenbarung abzuleiten, entſtand nun als Excreſcenz aus der alexandriniſchen allegoriſchen Interpretation die geheime Buchſtabenlehre analog den ſpätern pythagoreiſchen Zahlen. Dieſe und der Adam kadmon, aus welchen die Relation von Mikrokosmus und Makrokosmus ſich bildete, ſind die beiden in die Theoſophie übergegangenen Hauptpunkte.

Der erſte hieher gehörige Johann Picus, 1463—1494, kam durch die auch dem Ficinus eigne Idee, daß Platon aus orientaliſchen Quellen geſchöpft, auf das Studium der Rabbinen und Araber und vorzüglich des kabbaliſtiſchen in ihnen (denn das ariſtoteliſirende war hinreichend bearbeitet). Er gewann daraus ſeine Ueberzeugung von der Realität der Magie, die mehr ſcheinbar als wirklich ſtreitet mit ſeiner Polemik gegen die Aſtrologie. Denn die innerſte Idee der leztern leugnet er auch nicht, ſondern nur die Anwendbarkeit auf unmittelbare Erklärung des einzelnen und alſo auch auf Prophetie, welche er als Vorſehung und Freiheit vernichtend verwarf. Dieſe Ideen ſind wol ſchon (?) in ſeinen 900 Theſen enthalten geweſen (hierüber Meiners zu Rath zu ziehen). Mehr entfaltet in dem Heptaplus. Die vier Welten, die er annahm, die körperliche, ſinnliche, intelligible und die des Menſchen, deuten auf ein Amalgam von Platon, Ariſtoteles und Kabbala. (Daß er der Meinung geweſen, Platon und Ariſtoteles hätten im weſentlichen daſſelbe Syſtem, bezeugt die

Idee des nicht vollendeten Werkes De concordantia Platonis et Aristotelis, und die Kabbala hielt er ebenfalls mit jenem für vereinbar.) Denn die elementariſche Welt iſt die ſublunariſche, die ſinnliche die, wo des Ariſtoteles fünftes Element regiert, die intelligible iſt die platoniſche Ideenwelt, und die des Menſchen iſt die aus dem Adam kadmon abgeleitete Betrachtung des Menſchen als Mikrokosmus, indem er ideal und real jene Welten in ſich vereinigt. Auf dieſe vier Welten bezieht er die moſaiſche Kosmogonie mit Aufwand aller Künſte der allegoriſchen Auslegungsart. Einzelne Beiſpiele ſ. in Buhle. Von einer andern Seite

Joannes Reuchlinus, 1455—1522. Er war bei weitem überwiegend Philologe, dann auch Publiciſt; abwechſelnd öffentlicher Lehrer und in umfaſſenden Staatsgeſchäften. Picus machte ihn auf die in der Kabbala enthaltenen philoſophiſchen semina aufmerkſam. Allein bei ihm iſt dieſes nur als Nebenſache anzuſehen und für die Kabbala unmittelbar würde er ſich vielleicht nie öffentlich intereſſirt haben ohne das Vorhaben der kölniſchen Theologen. Da glaubte er retten zu müſſen und trat öffentlich als Vertheidiger auf. Seine unmittelbare wiſſenſchaftliche Tendenz war die, als Gegenſtükk zu Ficin und Faber Stapulenſis, der den Ariſtoteles bekannt machte, den Pythagoras wieder herzuſtellen, welches nur durch die Kabbala geſchehen könne, in der er alſo wahrſcheinlich eben wie die folgenden die Zahlenlehre gerettet glaubte. Aus dieſem Geſichtspunkt ſind ſeine Bücher De verbo mirifico und De arte cabbalistica als Vorarbeit zu betrachten. Die Berichterſtatter gehen ſehr über das einzelne hinweg und die Bücher verdienen noch eine Unterſuchung. Das meiſte iſt indeß gewiß ganz in der Analogie mit den beiden folgenden.

Georgius Zorzi Venetus (nach Brucker) lebte bis gegen 1540, Franciscanermönch. Seine Problemata in s. script. ſind allegoriſche Auslegungsverſuche und treten in die Fußſtapfen des Heptaplus. Hauptwerk De harmonia mundi totius cantica tria

(ob in Verſen? gewiß nicht, da man über den abſchreckend gelehrten Vortrag klagt). Ganz kabbaliſtiſch pythagoreiſch. Gott als ens foecundissimum, doppelte Procreation, nach intus, semet intelligendo, den Sohn, alſo unter der Form des verbum; nach außen die Welt. In dieſer alles nach Zahlen, welche in dem Verhältniß der Mittheilung Gottes das Weſen der Dinge ausdrükken. Chriſtus als das verbum iſt mediator als transitus in zwiefacher Hinſicht. Er vermittelt den Uebergang aus Gott (Alles war implicite in verbo, ehe es explicite in ſeiner propria forma ward) und auch den Rükkgang in Gott. Der Menſch als Mikrokosmus, In homine composita sunt omnia. Die Mehrheit der Welten ſpielt bei ihm, wenigſtens nach Bruckers Auszug, keine Hauptrolle, liegt aber doch überall zum Grunde. Schon bei der Schöpfung das Spiel mit der Zahl ſechs; eben ſo hernach mit dem heptachordon und monochordon. In dem Menſchen zuerſt ein ſideriſches Princip, kraft deſſen die Temperamente von den Geſtirnen abhangen, und ein intelligibles, indem er kraft des von Gott eingeathmeten Lichtes Gott erkennt und gutes thut.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, 1487—1535. Sehr vielſeitiges und verworrenes Leben. Eröffnet ſeine philoſophiſche Laufbahn mit Vorleſungen über Reuchlinus de verbo mirifico. Die meiſten finden Widerſpruch zwiſchen ſeinem jugendlichen Werke De occulta philosophia und ſeinem ſpätern De vanitate scientiarum. Allein er hat jenes noch in ſeiner reifſten Zeit neu bearbeitet und edirt ohne weſentliche Abänderungen, und wenn er in dieſem die Realität der Magie und Aſtrologie behauptet: ſo werden in dem ſpäteren beide der vanitas nur unterworfen in Bezug auf die unzureichende Methode und den unvollkommnen Zuſtand. Uebrigens iſt das lezte Werk ſehr exoteriſch, und er nennt es ſelbſt eine declamatio cynica. Er nimmt drei Welten an, die körperliche, himmliſche und intellectuelle (alſo nicht den Adam kadmon als

beſondere Welt. Die kabbaliſtiſche Idee daher ſchon ſehr gereinigt und von ihrem Urſprung entfernt). Ebenſo auch drei verſchiedene Claſſen von Kräften, die elementariſchen, die ſpecifiſchen, die z. E. beſtimmte Abſonderungen und Prozeſſe in den organiſchen Körpern hervorbringen, und die verborgenen. Die leztern kommen aus der Weltſeele, die aus der intellectuellen Welt abſtammt, aber nur vermittelſt des Weltgeiſtes, der aus den Geſtirnen kommt (aus der himmliſchen Welt und alſo etwas geringeres iſt als die Weltſeele), mit den irdiſchen Dingen verbunden werden könne. (Indem er aber zugleich ſagt, jedes Ding habe ſeine eigenthümliche Natur von den Geſtirnen: ſo gehört eigentlich jede beſtimmte Einheit des Seins zu den verborgenen Kräften, und die ſpecifiſchen ſind nur das Reſultat von dem Zuſammenſein jener mit den elementariſchen.) Die Aufgabe der praktiſchen höheren Phyſik, die er Magie nennt, iſt nun die Abſonderung des Weltgeiſtes, um ihn mit andern Stoffen zu verbinden, der allgemeine Schematismus für dieſen Prozeß iſt die Verwandlung der Metalle in Gold, ſo wie die theoretiſchen Principien in der nach allen ſeinen Ausſagen noch ganz in der Kindheit liegenden Aſtrologie liegen. Dies alſo die beiden höchſten phyſiſchen Wiſſenſchaften. Ueberzeugt war er übrigens von der Richtigkeit der hypothetiſchen Aſtrologie und der willkührlichen Magie oder der Hexerei.

Er ſezte ſich aber auch eine ethiſche Aufgabe, nämlich, wie auch Georgius Venetus, Vereinigung mit Gott, die auf der Anſchauung Gottes beruht. Er ſezt aber zwei Anſchauungen, a priori das unmittelbare religiöſe Bewußtſein, und a posteriori Anſchauung Gottes in der Natur. Leztre ruht natürlich auf erſtrer und wird hiedurch ein Theil der höhern Heilsordnung und die Naturwiſſenſchaft ſelbſt auf die religiöſe Tendenz zurükkgeführt, ganz im Geiſt der neuern Philoſophie. Uebrigens iſt ihm auch außer dem Menſchen in geringerem Grade alles Mikrokosmus. In allem in dieſer Welt iſt alles, nur in jedem auf

ſeine eigne Weiſe, welches ganz mit ſeiner Theorie der Weltſeele ſtimmt.

Theophraſtus Paracelſus von Hohenheim, 1493 bis 1541. Viele Reiſen, auch in weniger bekannte Länder, wahrſcheinlich aus phyſikaliſchem Trieb. Noch größere Sucht Aufſehen zu erregen, als Agrippa. Vorzüglich Chemiker und Arzt. Für beides will er ein neues Syſtem gründen aus Principien der höhern Phyſik. Hier nur die allgemeinen Principien. Nach dem Agrippa, die vier Elemente und das Weſen der Geſtirne bilden zuſammen die organiſche Grundmaſſe, woraus der menſchliche Leib gebildet worden, den limus terrae. Außerdem hat nun der Menſch noch den göttlichen Geiſt, (dieſer und das Weſen der Vernunft ſcheint ihm ganz Eines zu ſein. Auch Agrippa war ſchon in Verlegenheit mit dem Unterſchiede zwiſchen Vernunft und Offenbarung und hob ihn gewiſſermaßen auf) und iſt deshalb Mikrokosmus. Weil er ſich nun das ſideriſche Princip materiell denkt: ſo denkt er ſich in und hinter dem elementariſchen Leib einen ſideriſchen, und dies giebt ihm die Theorie der Geſpenſter und die Principien der Necromantia.

Robert Fludd, 1574—1637, gelehrt, religiös, eifrig in ſeiner Berufspflicht als praktiſcher Arzt. Hervortretende dynamiſche Naturbetrachtung, wenn auch nicht völlig rein. Alles als Thätigkeit, virtus, die entgegengeſezten Aggregatzuſtände als Contraction und Expanſion. Spur der Theorie der Polarität, virtus australis und septentrionalis. Seine Stoffe ſind, Die wenigſten materiellen, Finſterniß und Licht; Waſſer mehr den Uebergangspunkt des organiſchen und anorganiſchen bezeichnen. Aber es liegt darin eine manichäiſche Tendenz, über die er ſich ſelbſt nicht klar geworden iſt, und die eine der Hauptquellen ſeiner Dunkelheit ſein mag. Er ſezt die Finſterniß als ein urſprünglich widerſtrebendes Princip, welches von dem göttlichen Licht verdrängt und ſo die Welt erſchaffen wird. Alle einzelnen Kräfte ſtellt er unter die Form von Sympathie und Antipathie

alſo unter die Form des Gegenſazes, und bezieht ſie auf jenen Kampf. Sonſt überwiegend Anwendung auf Phyſiologie und Medicin.

Jacob Böhm, geſt. 1624. Bei ihm alles vom religiöſen Intereſſe aus. Religiöſe Zweifel klärten ſich ihm ab in einer innern Anſchauung Gottes. Dieſe wollte ſich aber auch als Weltanſchauung ausbilden, und dazu fehlten ihm alle Kenntniſſe. Er bedient ſich dabei der paracelſiſchen Terminologie, ich weiß nicht, ob aus ſeinen Schriften geſchöpft oder aus der zweiten Hand erhalten. Die günſtigſte Hypotheſe iſt, daß das phyſiſche ihm nur Schematismus und Symbolik für das ethiſche und religiöſe war. Nach ihm nichts originelles mehr in dieſem Geiſt *).

Sieht man auf das ganze: ſo findet man, daß der Einfluß der Kabbala auf die Theoſophen ſo groß bei weitem nicht geweſen iſt, als man meint. Aus dem Ungeheuer des Adam kadmon haben ſie etwas ganz anderes und beſſeres gemacht. Nämlich daß man an die Spize aller Naturwiſſenſchaft die Idee des Organismus ſtellen müſſe, daß in dieſem das nächſte nach dem abſoluten, die relative Identität aller Gegenſäze, liege und in dem höchſten Schema deſſelben, dem Menſchen, am meiſten, und daß man alſo nur an dem Leben und aus dem Leben alles einzelne müſſe zu verſtehen ſuchen. Alſo haben ſie den Grund zu einer lebendigen Phyſik gelegt und das wahre in ihnen iſt am meiſten das, was ſich jeder todten mechaniſchen Erklärung widerſezt; Antimaterialiſten. In der Ausführung aber iſt die Ten-

*) Späterer Zuſaz Schls. J. B. v. Helmont. — Franz Mercurius von Helmont, geb. 1618, geſt. 1699. Chriſtus Mittelweſen zwiſchen Gott und Creatur. Im göttlichen Weſen Dreiheit ohne Perſönlichkeit. Die Schöpfung Ein weſentlicher Begriff. Die Dinge nur accidentell unterſchieden. Gegenſaz zwiſchen männlichem und weiblichem auch auf die Geſtirne ausgedehnt. Alle inneren Productionen unter dem Topus der Erzeugung. Uebergang von Geiſtern und Körpern ineinander. In jedem lebendigen eine Menge von Geiſtern mit Einem Centralgeiſt.

benz verunglükkt. Sie trägt den Charakter einer aus Mangel an Kenntniß der Mittelglieder, aus Ungeduld, aus Verachtung des entgegengeſezten Prozeſſes der rein empiriſchen Beobachtung, der nothwendig zu Hülfe kommen muß, übereilten Vereinigung des tranſcendenten mit dem empiriſchen. Hieraus iſt auch die ſcheinbare Hauptinconſequenz in Picus und Agrippa entſtanden. Anfangs mußte ſich ihnen ein Gegenſaz zwiſchen höherer und niederer Wiſſenſchaft, der die Form des natürlichen und übernatürlichen annahm, geſtalten beim Zudrängen ſo vieler beſonderer Erſcheinungen und beim Anwenden eines neuen Princips. Wenn ſie inne wurden, wie wenig ſie mit dieſem bis zur wirklichen Wiſſenſchaft gekommen waren, verſchwand er ihnen wieder. Aber die Idee hat nie einer verleugnet. Mit der Magie muß man es nur nicht in unſerm Sinn nehmen; ſie verſtanden darunter nur die Thätigkeit natürlicher und geſezmäßiger Kräfte, die nur in dem Zuſammenſein der Weltkörper unter einander und der intellectuellen Principien mit den phyſiſchen, welches doch die höchſten Schemata des allgemeinen Lebens ſind, vorgeſtellt wurden. In allen Theoſophen iſt nicht zu verkennen eine religiöſe Richtung (im Picus dieſe beſonders in dem oben vergeſſenen Commento sopra una canzona de amore ausgedrükkt), und eine mehr leidenſchaftliche als ganz beſonnene Liebe zur Natur oder zur Geſchichte, beide Principien aber in ſehr verſchiedenen Verhältniſſen. Daher ruhige, wie Georgius Venetus und Böhm und unruhige wie Picus, Agrippa, Paracelſus. Wir müſſen ſie als die urſprüngliche Form deutſcher Philoſophie anſehen, denn ſeit Albertus Magnus waren Reuchlin und Agrippa die erſten Deutſchen, die ſo emergirten, und ſelbſt Albertus neigte ſchon auf dieſe Seite hin, und haben alſo recht ihren Tiefſinn zu ehren, die Identität der nationalen Form in ihnen zur Anſchauung zu bringen und die einzelnen Goldkörner aufzubewahren. Aber wir müſſen nicht bis zur Parteilichkeit gehen und behaupten wollen, es ſei in der realen Wiſſenſchaft etwas von ihnen

lernen, oder ihr Weg müſſe weiter verfolgt werden. Beſonders iſt die Ueberſchäzung des unwiſſendſten unter ihnen, nämlich des Böhm, etwas höchſt unwiſſenſchaftliches.

3. Spätere, nichttheoſophiſche Platoniker.

Franciscus Patricius aus Illyrien, 1529—1597. Nichtphiloſophiſcher Charakter, ruhmſüchtig, ſchmeichleriſch, neidiſch. Seine discussiones peripateticae in ſehr verſchiedenem Charakter. Anfangs auf Uebereinſtimmung Ariſtoteles mit Platon, dann Seitenblikke, daß Ariſtoteles einerſeits Plagiarius iſt und dann doch alle herabſezen will, endlich geradezu als ſtreitend mit dem Chriſtenthume. Möglich, daß er ehrlich geweſen iſt, aber auch, daß er gewechſelt hat, wie er andersdenkende Gönner bekam. Die Polemik könnte gut geweſen ſein, wenn ſie aus einem andern Gemüth gekommen wäre.

Joannes Marcus Marci, 1595—1667, Profeſſor der Medicin in Prag, de ideis operatricibus. Er meint, ſeine Ideen wichen von den platoniſchen ab; es iſt aber nur die von den meiſten überſehene Seite; er vergleicht ſie mit Recht mit den ſtoiſchen *λόγοις σπερματικοῖς*, hat auch die reine Identität des idealen und realen in den Ideen ſchwerlich ſo feſt gehalten, wie Platon, und ſteht alſo zwiſchen ihm und den Stoikern. Merkwürdig iſt, daß er, um hiemit die Schöpfungstheorie zu verbinden, ſeine Ideen als reale Principien für erſchaffen hält.

Theophilus Gale, presbyterianiſcher Geiſtlicher, geſt. 1677, philosophia universalis. Iſt Platoniker von dem alten kirchlichen Geſichtspunkt aus, daß alle Philoſophen aus der Offenbarung geſchöpft haben und Platon am reinſten. Philoſophie ſoll ſich nach der Theologie richten.

* Ralf Cudworth, 1617—1687, Profeſſor in Cambridge. Berühmter geworden in der ſpäteren Zeit, als er verdient. Erneuerter Anſelm. Vorzüglich auf die Realität der Idee Gottes und auf Beweiſe a priori. Daß das unendliche poſitiv ſei und

das endliche negativ, daß das höchſte Weſen als lezteS in der Reihe nothwendig ſei (das lezte in der Reihe iſt aber den vorigen gleichartig, daher ſich dieſe beiden Vorſtellungen in einem conſequent ſpeculativen Kopf nicht vertragen hätten), daß alle unendlichen Eigenſchaften weſentlich in Einem Subject ſind; dieſes alles wie Auguſtinus und Anſelm. Platoniſch vorzüglich, daß die Weſen der Dinge Begriffe ſind, was er als Beweis für Gott braucht, weil ſie als ewig in einem ewigen Subject ſein müſſen, und nur ſehr einſeitig aufgefaßt hat. Denn productive Kräfte ſind ihm die Ideen nicht, ſondern eine Weltſeele, substantia plastica, natura genitrix. Weil nämlich die einzelnen Dinge weder von ohngefähr ſein können, noch aus mechaniſchen Urſachen, als welche das lebendige nicht erklären, noch auch von Gott eigenhändig gemacht: ſo müſſe es eine eigne wirkende Urſache dazu geben. Von der platoniſchen Weltſeele iſt hier wenig (?), aber dieſe Urſach iſt die reale Seite der Ideen als Einheit. Nur werden dadurch, was ſehr unplatoniſch iſt, die Gattungen für die wirkende Urſache der Dinge etwas zufälliges (wenn nicht die Berichterſtatter weſentliche Punkte ausgelaſſen haben). In der Ethik leugnet er, daß die moraliſchen Ideen aus der Erfahrung abſtammen, verwikkelt ſich aber, indem er auch gegen die Scotiſten ſtreitet, die ſie vom Willen Gottes abhangen laſſen. Er greift es nicht bei der Wurzel an, daß der Wille Gottes keine zufällige rohe Willkühr ſein könne, ſondern ordnet vielmehr den Willen der weſentlichen Weisheit und Güte unter, die Weisheit regiert den Willen nach der Güte. Hier ſieht man am beſten, wie wenig tief er den Platon aufgefaßt hat. In England iſt er dennoch ſymboliſch geworden. Die die angebornen Ideen verfechten, nennen ſich nach ihm, die dagegen ſtreiten, die lockeſche Schule, polemiſiren gegen ihn. In Deutſchland auch überſchäzt durch Leibnitz (?) und Mosheim.

4. Einheimiſche Peripatetiker.

Zunächſt die meiſten der eigentlichen Literatoren Laurentius Valla, 1415—1465, Nikolaus Cuſanus, Agricola, Ludovicus Vives. Theils populär philoſophiſche Schriftſteller, alſo unter der bekannteſten Form philoſophiſchen Gehalt in die allgemeine Bildungsmaſſe bringend. Theils rüſtige Kämpfer gegen ſcholaſtiſchen Unfug. Am meiſten unmittelbares Verdienſt um Ariſtoteles hat Jacobus Faber Stapulenſis, 1440—1537. Petrus Pomponatius von 1460 bis 1525. Beliebt durch anmuthigen witzigen Vortrag. Begünſtigt von Leo X. und Bembo. Unter dem Vorwand den reinen Ariſtoteles gegen die Averroiſten zu vertheidigen offenbar polemiſche Tendenz gegen das Chriſtenthum nicht nur, ſondern auch gegen das religiöſe Princip. In dem Buch De fato, praedestinatione et providentia ſteht über die Frage, wie ſich die Freiheit mit dem göttlichen Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen vertrage, nichts, was man nicht in den Scholaſtikern fände. In dem Buche De immortalitate ſind die eignen Gründe irreligiös, weil die höhere Potenz, die Vernunft, ganz zum niedrigen herabgezogen wird. Eben ſo ſind ſie in dem Buche De incantationibus atheiſtiſch, wenigſtens indirect. Gott kann auf die ſublunariſche Welt nur mittelſt der himmliſchen Sphären wirken und auch den Einfluß von dieſen nur überhaupt beſtimmen. Er iſt alſo ganz beſchränkt und grade in Bezug auf das eigentliche reale, nämlich das beſondere, nichts. Gegen ſeine Unſterblichkeitslehre ſchrieb auf Leo X. Veranlaſſung ein anderer Peripatetiker Auguſtinus Niphus, bekannt wegen Verliebtheit und Obſcönität. Beide zuſammen zeigen, wie dieſe Peripatetiker ganz die materialiſtiſche Weltſeite darſtellen. Die ſpäteren Peripatetiker ſind wenig merkwürdig und bilden nur die reine Tradition.

Sieht man auf die in den Alexandrinern und Scholaſtikern geſetzte Verbindung zwiſchen Platon und Ariſtoteles: ſo bekommt

man Luſt, was ſich in dieſem Zeitabſchnitt an beide angeſchloſſen, als Eines anzuſehen. Dann findet man 1. die nicht theoſophiſchen Platoniker und die nicht materialiſtiſchen Peripatetiker gehören zuſammen. In ihnen iſt die Negation der Scholaſtik und das Zurükkgehen auf einfache Formen die Hauptſache, und ſie halten ſich nach individuellen Beſtimmungsgründen an dieſe oder jene von den beiden in der chriſtlichen Zeit am meiſten zum Grunde gelegten; daher auch die auffallende Aehnlichkeit mit frühern chriſtlichen Erſcheinungen. Hieher gehören unter den reinen Peripatetikern auch Melanchthon und die ganze ältere proteſtantiſche Schule. 2. Die Theoſophen auf der einen und die materialiſtiſchen Peripatetiker auf der andern Seite ſtellen die einſeitigen Tendenzen der von der Verbindung mit dem kirchlichen ſich mehr losreißenden Philoſophie dar. Jene das Anfangen von der Einheit, den tranſcendentalen Factor, der ſich den empiriſchen unterwerfen will ohne wahre Vereinigung; dieſe den empiriſchen Factor, welcher ſich über den tranſcendentalen erheben will. Und ſo bildet dieſe erſte Evolution ein eignes ganzes, welches unter einem eigenthümlichen Charakter alle Richtungen in ſich faßt.

Anhang. Außer den Platonikern und Ariſtotelikern findet man auch ſolche, die ſich an andere alte Syſteme anſchließen — Erneuerung des ſtoiſchen durch Lipſius 1547—1606, Scioppius und Gataker, 1574—1654. Vom Gemüth ging e bei Lipſius nicht aus; ſein höchſt zweideutiger nichts wenig als ſtoiſcher Charakter. Es war Reſultat ſeines Studiums d Lateiner und alſo mehr literariſche Tendenz. Auch war ihm d ältere ſtoiſche Schule und deren dialektiſche und phyſiologiſch Seite (die Bücher De physiologia stoicorum ſind gewiß ohn lebendige Einſicht nur Sammlung, da er gar kein Naturforſch war) ſchwerlich aufgeſchloſſen. Scioppius repräſentirt mehr d Lascivität des verdorbenen Kynismus. Bei Gataker am ernſt

ſen, aber nur die mit dem Chriſtenthum ſehr übereinſtimmende Moral, ſo daß dieſe im ganzen wie die in der Mitte ſtehenden Platoniker und Ariſtoteliker anzuſehen ſind.

Als Erneuerung des epikureiſchen iſt anzuſehen Gaſſendi, geb. 1592, geſt. 1655. Viele wollen ihn als Atheiſten und ſeine Berufung auf Kirche und Tadel der epikureiſchen Irrthümer auch nur als Maske anſehen; allein der Ton iſt ganz von andrem Charakter. Auch bei ihm iſt es gewiß ſehr philologiſch entſtanden und war ehrliche Apologie. Mit beigetragen hat Oppoſition gegen die Theoſophen, wie aus Gaſſendis Cenſur der fludd'ſchen Philoſophie deutlich erhellt. Gewiß meinte er, von der abſoluten Einheit durch einen bloßen Schematismus von Gegenſätzen könne man zu dem unmittelbaren Gegenſtand der Unterſuchung, nämlich dem empiriſch gegebenen, nicht kommen, und ſo ſchlug er den Weg der Atome ein.

Auch als Erneuerer aber des ioniſchen Syſtems wird angeſehen ſein Zeitgenoſſe Claudius Berigardius, 1592—1663. Er fing an mit Polemik gegen Ariſtoteles in ſeinen circulis Pisanis und Vertheidigung der Jonier. Fälſchlich des Atheismus beſchuldigt, da er ſich am meiſten an Anaxagoras hielt und alſo den Geiſt mit zu Hülfe nahm.

Zweiter Abſchnitt.

Eigenthümliches Philoſophiren.

1. Hypothetiſche Phyſik. Bernhard Teleſius, 1508 bis 1588. Fälſchlich als Erneuerer des Parmenides angeſehen. Es war nur vom δοξαστόν etwas und Parmenides war damals

faſt nicht bekannt. Er nennt auch ſein Buch De rerum natura juxtà propria principia. Drei Principien, Ein körperliches, unthätiges, welches den andern das Object giebt, die Materie; zwei unkörperliche, thätige, Wärme und Kälte, wovon aber die Kälte relativ unbeweglich iſt. Das Zuſammenſein dieſer beiden in jener muß ſich als eine Mannigfaltigkeit von Verhältniſſen geſtalten. Maximum der Kälte und Minimum der Wärme iſt die Erde. Maximum der Wärme und Minimum der Kälte iſt der Himmel. Alles Leben iſt Antagonismus zwiſchen Himmel und Erde, die ſich einander zu überwinden trachten. Je mehr irgendwo Bewegung und Leben, deſto größerer Einfluß der Wärme und des Himmels. Daher die verſchiedenen Ordnungen der ſecundären Dinge. Allein das Zuſammenſein der Wärme mit der Materie auch in der größten Vollkommenheit gedacht iſt doch nicht Intelligenz, und jenes geht daher nur auf die phyſiſche Seite des Organismus. Die Seelen werden von Gott jedesmal beſonders geſchaffen. Dies Gebiet liegt alſo außerhalb ſeiner Philoſophie, daher er auch nach ſcholaſtiſcher Ariſtotelik die Seele als Form des Körpers und als ſolche als unkörperlich und unſterblich behandelt. Daher auch natürlich gar keine Ethik. Schwer zu verſtehen iſt noch, wie die Materie keiner Vermehrung und Verminderung fähig iſt, wol aber die beiden Principien. Iſt es partiell gemeint: ſo gilt es von der Materie auch wegen Verdichtung und Verdünnung. Iſt es total gemeint, daß alſo Temperatur erhöht werden kann an Einem Ort, ohne vermindert zu werden am andern: ſo müßten die beiden Principien nicht nur unendlich ſein, ſondern auch frei. Gewiß hat die organiſche Wärmeerzeugung und der meteorologiſche periodiſche Wechſel ihn darauf geführt, aber es iſt nicht klar herausgekommen.

Man ſieht offenbar, Teleſius ging auf Conſtruction der Naturerſcheinungen, alſo auf reale Phyſik aus. Aber er glaubte nicht, daß eine ſolche Wiſſenſchaft allein beſtehen könnte, und fügte deshalb das andere aber ohne eigenthümliche Bearbeitung

hinzu, worin man wenigſtens das Gefühl des Bedürfniſſes ehren muß.

2. Conſtruction der Einheit dieſem gegenüber, repräſentirt durch Andreas Cäſalpinus, 1519—1593, und Giordano Bruno. Cäſalpinus nur als Tendenz merkwürdig. Er ging von der ariſtoteliſchen Philoſophie aus, brachte aber Veränderungen hinein, die nur von jenem Bedürfniß konnten eingegeben ſein. Ariſtoteles hatte ſchon die Seele als Princip des perſönlichen Daſeins nur für vergängliche Erſcheinung, das Princip der Erkenntniß aber als in allen Eins und unvergänglich (?) erklärt, als νοῦς ἐνεργητικός. Dies ſteigerte Cäſalpinus und ſubſumirte unter denſelben Begriff auch Gott als erſten Weltbeweger. Alſo mit der menſchlichen Vernunft und allem, was Seele, Leben iſt, ſubſtantiell und weſentlich Eins in ſeinen quaestionibus peripateticis, aber ohne eigenthümliche Ausführung ins einzelne.

Jordanus Brunus Nolanus, ungewiſſes Geburtsjahr und frühere Geſchichte. Dominicaner, abtrünnig aus Religionsſcrupeln. In Deutſchland Proteſtant, aber auch bald als paradox gehäſſig. Aufenthalt in England und Frankreich. Rükkkehr nach Italien. Verbrannt 1600. Dunkler Schriftſteller. Zuerſt in der Mutterſprache philoſophirt della causa, principio et uno und del infinito universo e mondi (hat Brucker auch Recht, das leztere italieniſch anzuführen als Original?). Bei den lateiniſchen Schriften poetiſche Eingänge; waren nicht unglükkliche Nachahmungen des Lucretius. Das erſtgenannte früheſte Werk iſt die Baſis aller andern; alle Principien liegen darin. Es geht von der Diſtinction zwiſchen Princip und Urſach aus. Dieſe iſt aber untergeordnet dem Gegenſaze Form und Materie. Nämlich Form wurde ihm überwiegend Urſache, weil der thätige Verſtand nicht nur im Sein, ſondern auch im zeitlichen Zuſammenſein der Dinge liegt. Er zeigt nun, daß weſentlich die drei Formen der Urſach Eins ſind, daß daher auch alle Form Seele iſt

und alles im weiteren Sinn beſeelt. Daß das Princip aber die alle Formen aus ſich entwikkelnde als Potenz geſezte Materie iſt, Materie im höheren Sinn als unkörperliches Subſtrat des bleibenden in den wechſelnden Erſcheinungen als urſprünglich leidendes Vermögen, und daß das Princip als Subject geſezt eben ſo weſentliche Einheit des ſinnlichen und intelligibeln iſt. Daher nun das Eins, mit deſſen Darſtellung in der Form des platoniſchen Parmenides, daß man in Einer Beziehung von ihm alle Gegenſäze bejahen, in der andern alle verneinen kann, das Werk ſchließt. Wenn man ſieht, wie Bruno vom Verſtand ausgeht, und wie er göttlichen Verſtand, in dem alles iſt, Verſtand der Weltſeele, der alles hervorbringt, und einzelnen Verſtand, der hervorgebracht wird, gegen einander ſtellt: ſo erhellt, wie nicht nur Atheismus, ſondern auch Pantheismus ihm mit Unrecht vorgeworfen wird. Nämlich Pantheismus iſt da, wo über der Identification Gottes mit der Welt die Trennung ganz vernachläſſigt wird. Dieſer Trennung liegt aber vorzüglich das ethiſche Intereſſe der Trennung der Vernunft von dem paſſiven in uns zum Grunde. Dieſes nun ſchonte Bruno, wenn er auch ſezte, daß Gott auf jene Weiſe betrachtet nicht Urſache ſei, und fand dadurch eine Hülfe gegen die Verwirrung, welche entſtehen muß, wenn man Verbindung und Trennung in derſelben Beziehung und alſo die eine als Maaß der andern ſezen will. Um jenes ausdrükkliche Sezen Gottes als reines Sein ohne zeitliche Action iſt nothwendig, weil doch das Hervorbringen auf dem Sein ruhen muß. Auch war Bruno ſichtlich zu bloßen Vorſichtsmaßregeln zu ehrlich. — Die andern Schriften ſind theils Verſuche, von hier aus in die reale Conſtruction einzugehen, theils Darſtellung der Einheit von einem andern Punkt aus.

Lezteres in dem Buche De minimo. Deshalb wollten ihn viele zum Atomiſten und Wiederherſteller der demokritiſchepikuriſchen Philoſophie machen. Das Buch iſt ſehr dunkel; aber jene widerlegt ſich ſchon durch den Hauptſaz, daß das Minimum und

Maximum daſſelbe iſt. Das weſentliche iſt wahrſcheinlich, darzuſtellen, daß die Identität eben ſo gut im kleinſten iſt, als in der Totalität. Die Verwirrung mag größtentheils daraus entſtanden ſein, daß er gegen die Untheilbarkeit des unendlichen ſtreitet und zu genau Arithmetik und Geometrie paralleliſirt und im erfüllten Raum ebenfalls eine Einheit haben will. Unmittelbare Fortſezung der tranſcendentalen Principien iſt das Buch De monade, numero et figuris. Hier wird unter neupythagoriſchem Zahlenſchematismus und einer ihm wahrſcheinlich eignen geometriſchen Conſtruction die Entwikkelung der Einheit zur Mannigfaltigkeit dargeſtellt. Die Zwei als Schema des Gegenſazes, die Drei der Combination u. ſ. w. mit ſteigender Willkührlichkeit bis zur Zehn. Seine ehemalige Vorliebe für die ars des Lullus hat ſich hier in etwas beſſeres aufgelöſt, indem ein Syſtem von Begriffen unter dieſem Schematismus aufgeſtellt und der formale Grund zur realen Conſtruction gelegt iſt. Am meiſten ins reale geht das Buch De numero et innumerabilibus oder de infinito universo et mundis, worin ſeine Weltanſchauung im großen niedergelegt iſt; die Unendlichkeit der Welt als nothwendig wegen der Unendlichkeit der Urſache und weil ſonſt ein begrenzendes Nichts da ſein müſſe. Die Belebung der Weltkörper durch eine eigne Seele, die eine individualiſirte Modification der Weltſeele iſt, ihre Eintheilung in Sonnen und Planeten ſind das weſentlichſte und ſicherſte. An dieſe Weltanſchauung knüpft ſich auch das wenige ethiſche, daß der Menſch ſich zur Beſchauung erheben und eben dadurch die Identität des idealen und realen in ſich tragen müſſe, und daß dieſes Vereinigung mit Gott und Verherrlichung Gottes ſei. Auch hier ſieht man, wie ihm Identität des realen und idealen das höchſte iſt, und dieſes ſowol als ſeine Grundanſchauung vom Weltverſtand hätte ihn vor dem Vorwurf des Atheismus und des Materialismus ſchüzen ſollen. Die Verwirrung ſeines Lebens iſt in demſelben gegründet, wie die Unvollendung ſeiner Wiſſenſchaft. Es fehlt

ihm das Hinabſteigen zum beſondern und das freundliche Verkehren mit demſelben. Daher ſtieß er überall hart auf und trennte ſich gleich wieder, wo er ſich angeſchloſſen hatte. Er hatte vielleicht die größte Kenntniß des philoſophiſchen Alterthums zu ſeiner Zeit. Das Zuſammenfaſſen von pythagoreiſchem, eleatiſchem und herakleitiſchem giebt ihm eine tiefe Aehnlichkeit mit Platon. Zur vollkommnen Kenntniß ſeines philoſophiſchen Charakters gehört auch manches wenigſtens von ſeinen poetiſchen Productionen z. E. die Schrift De gli eroici furori. — Gegenſtükk zu ihm

Thomas Campanella *), 1568—1639. Nämlich, wie in Bruno Uebergewicht des tranſcendenten: ſo in ihm Uebergewicht des realen, aber auch mit beſtimmter Tendenz zur Vereinigung. Alles Wiſſen iſt ihm Geſchichte, weil alles auf Maſſen von ſinnlichen Wahrnehmungen zulezt beruht **). Er ſondert zuerſt ab die göttliche, die ſich auf die Offenbarung gründet, und theilt dann die menſchliche in die natürliche und ſittliche. Dieſe beiden haben jede eine eigne Hülfswiſſenſchaft, die natürliche die Mathematik, die ſittliche die Rhetorik und Poetik. Gemeinſchaftlich für beide die Metaphyſik, welche ihnen die Principien giebt ***).

*) Anm. Schls. NB. Campanella ganz nach Buhle. Ich hatte bei mir die philosophia rationalis, aber ohne ſie zu nuzen. (Anm. des Herausg. Es folgen hierauf am Rande eine Anzahl ſpäterer Notate, welche beweiſen, daß Schl. bei dem, was Buhle dargeboten, nicht ſtehn blieb; doch ſind dieſe Bemerkungen zu abgeriſſen, als daß ich mehr als einige derſelben mitzutheilen hätte.)

**) Sentire est scire. Verluſt des eignen Seins und Annahme eines fremden.

***) Die Metaphyſik ſollte die allen Wiſſenſchaften zum Grunde liegenden Gemeinbegriffe behandeln. Nicht reine Ontologie, denn er nimmt auch moraliſche und Freiheitsbegriffe auf. Eingetheilt in 1. Principien des Erkennens 2. Principien des Seins 3. Principien des Handelns. Der dritte Theil handelt von den Merkmalen zur Prüfung der Geſezgebung und der Religion. Das Geſez iſt außer dem göttlichen ewigen Geſez a. das Naturgeſez b. allgemeines Völkergeſez c. poſitives Geſez. — Alle Dinge beſtehen aus dem Vermögen des Seins, dem Wiſſen des Sein

Hier nimmt alſo das tranſcendente eine untergeordnete Stelle ein und die Hauptſache iſt die reale Wiſſenſchaft. Indem er nun aber alles reale Erkennen auf die Empfindung zurükkführt, ſcheint die Verbindung zwiſchen beiden zu fehlen, und man weiß nicht, woher der Metaphyſik das Vermögen Principien zu geben *). Für das reale geht er nun aus vom Selbſtbewußtſein und findet in uns Kraft, potentia, Erkennen und Neigung. Eben dieſes ſezt er analog auch in den Dingen (wahrſcheinlich, weil ſie nur auf dieſes dreies in uns wirken können), und findet von den Dingen einen Uebergang, der aber hier ganz willkührlich iſt, zu Gott als der höchſten Einheit. Gott ſelbſt und ſein Einfluß auf die Welt, welcher die metaphyſiſchen Principien ausmacht, wird ebenfalls nach jenen drei Begriffen behandelt und dadurch Nothwendigkeit, Schikkſal und Harmonie beſtimmt. Man ſieht, wie alle äußere Erfahrung auf die innere gebaut wird und dieſe der vermittelnde Punkt iſt. Das weſentlichſte Verdienſt des Campanella iſt wol ſein architektoniſches Beſtreben; aber wie ihm alles Wiſſen Geſchichte iſt: ſo ſteht auch dieſes unter der Potenz der Geſchichte da. Denn ſo war das Wiſſen geworden in der neuern Zeit, das reale von der Beobachtung und Erfahrung aus für ſich, das tranſcendente von dem innerſten des Bewußtſeins aus unabhängig von jenem; und ſo ſtand beides neben einander, aber mit dem Gefühl, daß Vereinigung nothwendig ſei. In dieſem Sinne bildet Campanella ein Gegenſtükk zu den Theoſophen, daß bei ihnen willkührlich war die Conſtruction des beſondern aus dem tranſcendenten, bei ihm umgekehrt der Uebergang aus dem beſondern ins tranſcendente.

---

und der Liebe des Seins, wodurch ſie Bild der Gottheit ſind. — Die Einheit iſt das durch jene Primalitäten weſentlich gewordene Ding. Gott die höchſte Einheit und Allheit.

*) Das göttliche Wiſſen iſt ein actives. Er weiß die Dinge dadurch, daß er ſie gemacht hat. Alſo konnte Campanella ſagen, durch das Empfinden Gottes komme dieſes Wiſſen zu unſerem paſſiven hinzu. Er nimmt an eine innere Religion, die in allen dieſelbe ſei, und eine äußere.

In Bruno iſt unverkennbar die reine Productivität, welche immer mit einer großen Sicherheit in der Sphäre, in der man ſich bewegt, verbunden iſt. Es iſt zwar, wenn man ſeine philoſophiſchen Anſchauungen einzeln betrachtet, vielleicht keine darunter, die nicht in ſehr ähnlicher Form ſchon da geweſen wäre, aber in ihrer ſehr lebendigen und innigen Verbindung tragen ſie deutlich den Stempel der Individualität, und eine neue Garantie giebt die poetiſche Seite. In Campanella iſt eben ſo wenig zu verkennen die mehr kritiſche, ſichtende, alſo nur reproductive Tendenz. Damit hängt zuſammen das ſtreng proſaiſche und die complicirte unſichere Polemik gegen den Skepticismus. Dieſe iſt ganz, als müſſe er ſich ſeiner eignen Haut wehren, und die Noth zu dieſer Nothwehr war nicht außer, ſondern in ihm. Das Uebergewicht des empiriſchen im realen neigt immer zum Skepticismus, weil alle Wahrnehmung, je reiner empiriſch ſie iſt, um ſo mehr in eine unendliche Mannigfaltigkeit des unendlich kleinen zerfällt und kein combinatoriſches Princip ſtreng nachgewieſen werden kann. Dieſe Neigung kann nur überwogen werden bei denen, welche todt genug ſind, um ſich der Autorität und dem Schlendrian hinzugeben, und bei denen, welche ſelbſt ſehr productiv ſind, wo denn aus der innern Thätigkeit das Gefühl der Sicherheit hervorgeht. Das war nun Campanella nicht.

Dieſe Neigung zum Skepticismus nun hat ſich damals auch einzeln herausgearbeitet und als Repräſentanten derſelben ſind zu nennen

Sanchez und la Mothe Le Vayer. Der erſte Portugieſe, geb. 1562. In ſeinem als ſehr ſcharfſinnig und geiſtreich gerühmten Buche De multum nobili scientia, quod nihil scitur giebt er ſeinem Skepticismus eine ganz allgemeine Stellung, um nicht als vorzüglich antiariſtoteliſch hervorzutreten, und verſpricht, nachdem er die Einbildung des Wiſſens gezüchtigt, eine einfache Wiſſenſchaft auszubauen. Dies hat er nie geleiſtet, vielleicht weil es ihm überhaupt nicht Ernſt war, vielleicht

weil er fürchtete, unter ſeiner eigenen Polemik zu bleiben, vielleicht weil es ihm zu gering für die Darſtellung erſchien. Der andere

La Mothe le Vayer, 1586—1672, franzöſiſcher Prinzenerzieher und immer in höfiſchen Verbindungen; cinq Dialogues a l'imitation des Anciens par Oratius Subero. Vorzüglich gegen die Sicherheit der moraliſchen Begriffe aus der Verſchiedenheit der Sazungen und Lebensweiſen der Völker. Eben ſo auch gegen die natürlichen Religionsbegriffe. Ob es ihm mit der Zurükkweiſung auf die Offenbarung Ernſt geweſen, möchte ich bezweifeln. Er ahmt zwar in der Form die alten nach und in der Methode den Sextus, aber doch iſt er von der Anſchauung des ihm unmittelbar gegenwärtigen Lebens ausgegangen. Es bildet ſich eine Schule nach ihm, aus der unter andern Foucher Geſchichte der akademiſchen Philoſophie hervorging. Man hat dieſe Schule wol als Erneuerung des Pyrrhonismus angeſehen nach der Analogie anderer Syſteme, aber unpaſſend. Bei den andern hebt die Evolution an mit genauem Anſchließen an die alten, und allmählig ſezt ſich eigenthümliches daran. Hier umgekehrt fängt ſie mit eigenthümlichem an und endet nur mit Anſchließen an die alten. Hieher gehören auch noch indirecter Weiſe Montaigne und Cardan, mehr wegen der Art, wie eine philoſophiſche Tendenz auf ihre Perſon wirkte, als wie ſie auf die allgemeine Bildung gewirkt haben.

Montaigne, 1533—1592. Vielſeitige Bildung und Streben nach ruhigem Genuß, große innere Sicherheit und Klarheit, aber ſkeptiſch gegen alles, was objectiv gelten will. Zu ihm gehört auch noch Charron.

Cardan, 1501—1574, ſehr gelehrt, alſo objective Sicherheit, aber große Unſicherheit nach innen zu, ſo daß er ſich ſelbſt nicht als Einheit begreifen kann. Auch dies aus dem Empirismus, durch den die Spaltung der Seelenvermögen immer zunimmt und die Einheit zurükktritt. Als ein ethiſches Monſtrum

thut man Unrecht ihn zu betrachten. Dieſelbigen Unſittlichkeiten regen ſich gewiß lebendig in jedem und ihr Ausbruch kann viel leichter zurükkgehalten werden in einem geſezmäßigen Zeitalter als in einem ſo laſciven.

Ganz ähnlich dem Campanella, aber wegen ſeines größeren Einfluſſes lieber nach ihm aufzuſtellen, wiewol etwas älter

Franz Baco von Verulam, geb. 1560, geſt. 1626. Sein Leben und Charakter, wiewol zeigend, daß er nicht vom höchſten aus durchgebildet war, ſteht doch nicht in unmittelbarer Relation zu ſeiner Philoſophie. In dieſer daſſelbe Uebergewicht der empiriſchen Seite, daſſelbe architektoniſche Beſtreben und daſſelbe Nebeneinanderſtellen des tranſcendenten *). Er theilt nach drei Vermögen des Menſchen, Gedächtniß, Fantaſie und Vernunft, alles Wiſſen ein in Geſchichte, Poeſie und Philoſophie. Aber was iſt Gedächtniß für ſich? Jedes einzelne muß ein Wiſſen ſein und als ein Wiſſen zuſammengefaßt ſein, dann liegt in jedem einzelnen ſchon die Combination mit dem übrigen, und es bleibt höchſtens für das Feſthalten des vereinzelten eine eigne Kunſt übrig, die aber weder die Geſchichte iſt, noch überhaupt unter dem Wiſſen einen Plaz einnehmen kann. Wenn man ſagt, daß auch bei jeder Anſicht Geſchichte und Philoſophie in einander laufen: ſo iſt das falſch, in wiefern man aus zwei Elementen a priori und a posteriori das Wiſſen conſtruirt, denn das Betrachten unter dem Uebergewicht des einen iſt immer Philoſophie, und unter dem andern Geſchichte. Ganz wunderlich iſolirt ſteht nun auch Poeſie, welche als Kunſt die Fantaſie keineswegs erſchöpft. Bei ihr geht er auch aus der Analogie der weiteren Eintheilung heraus. Für die andern beiden nimmt

*) Spätere Anm. Schls. Das Werk De augmentis scientiarum enthält den erſten Theil ſeines großen Entwurfs, nämlich die Eintheilung der Wiſſenſchaften; das novum organon den zweiten, die Lehre von Erkenntung der Natur; das lezte, die Philoſophie, ſollte das Reſultat aller Geſchichte und Erfahrung ſein für Wiſſen und Handeln.

er nun zu Hülfe eine objective Eintheilung in Gott, Menſch und Natur und hat alſo Geſchichte und Philoſophie von allen dreien. Wie laſſen ſich nun aber dieſe drei coordiniren? Menſch und Natur ſtehen unter Gott, und wie kann man etwas von Gott wiſſen als durch beide? Ja auch Menſch und Natur können von dieſer Anſicht nicht getrennt werden, indem jeder empiriſche Moment ein Zuſammenſein von Menſch und Natur iſt. Nämlich Baco will alle Erkenntniß aus der Wahrnehmung durch Induction entſtehen laſſen *), und verwirft den Syllogismus als nur fürs Disputiren tauglich, denn der Oberſaz könne immer nur durch Induction erhalten werden und der Unterſaz durch Wahrnehmung, im Schlußſaz aber ſei nichts neues enthalten. Das ganze ſei nur die Controlle der Wahrnehmung und Induction. Iſt nun jede Wahrnehmung ein Zuſammenſein von Menſch und Natur: ſo kann auch durch die Induction nichts anderes erreicht werden. Der höchſte Punkt, auf den man kommt, iſt Gott, der aber für ſich kein Wiſſen weiter ausmacht; denn wie läßt ſich von Gott aus eine Induction veranſtalten? — Die Geſchichte theilt ſich in göttliche, menſchliche und natürliche. Unter der göttlichen Offenbarungs- und Kirchengeſchichte, die doch rein menſchlich iſt. Die natürliche, nicht Naturbeſchreibung, aber ſehr ſcharfſinnig in historia generationum, die der regelmäßigen Producte, und praetergenerationum, die der unregelmäßigen Wirkungen (Nur beruht die Eintheilung offenbar auf unvollkommner Kenntniß der Natur, und muß ſich im Fortſchreiten aufheben, denn alles iſt nur als Natur erkannt, in wiefern es als regelmäßig erkannt iſt), und in Geſchichte des Gebrauchs der Natur, technologiſche Geſchichte. Hier kommt offenbar Menſch und Natur wieder zuſammen. Er ſollte eben ſo eine Abtheilung

*) Spätere Anmerkung Schls. Er verwirft ganz den Grundſaz, Finis mensura rerum. Die Wahrnehmung muß durch Erweiterung des Sinnes geſteigert werden zu Verſuch und Beobachtung. — Die hypothetiſche und teleologiſche Phyſik nennt er Anticipation der Natur.

gemacht haben für das foedus zwiſchen Menſch und Natur, wie für das zwiſchen Leib und Seele. Dann würde aber in dieſe alles gefallen ſein. Die menſchliche Geſchichte iſt die bürgerliche und wiſſenſchaftliche; jene beruht auf der philosophia civilis; in der nähern Beſchreibung von dieſer ſieht man, wie ihm die Geſchichte nichts iſt, als was unter das Sammeln gehört. Philoſophie 1. göttliche iſt die natürliche Theologie. Aber dieſe kann kein ausgedehntes Wiſſen ſein. Sonderbar giebt er ihr noch einen Anhang von Engeln und Geiſtern; 2. natürliche iſt operative und ſpeculative. Die operative iſt Mechanik und Magie, leztre im natürlichen Sinn, das Wirken mit der qualitativen Seite der Dinge. Die ſpeculative iſt Metaphyſik, Lehre von Formen und Endurſachen, gegen welche leztere er aber nur polemiſirt, und Phyſik, oder von den Principien der Dinge und von der Mannigfaltigkeit der Dinge *). Leztere iſt aber, wenn man aufs einzelne ſieht, Geſchichte, wenn aufs allgemeine, Formenlehre; 3. menſchliche Philoſophie iſt 1) philosophia humanitatis, a. vom Körper, Medicin und Kosmetik, worunter auch alle Künſte, b. von der Seele, Pſychologie, Logik und Ethik **). Wenn aber alle Begriffe nur durch Induction erworben werden: ſo kann die Pſychologie nicht coordinirt ſein, ſondern iſt die einzige Wurzel von allen; 2) civilis, Geſeze und Politik. Aber worauf ſoll die Theorie von dieſen beruhen? Nur rein auf der Erfahrung, Solche Verfaſſungen und Geſeze bringen ſolche Wirkungen hervor.

---

*) Spätere Anm. Schls. Phyſik als Lehre von den wirkenden und materiellen Urſachen nach der ariſtoteliſchen Quadruplicität. Vere scire est scire per causas. — Gegen die Endurſachen polemiſirt er in der Phyſik, läßt ſie aber gelten in der Metaphyſik.

**) Spätere Anm. Schls. Logik iſt Lehre von Erfindung, Beurtheilung Behalten und Vortrag. Die alte Logik läßt er zu in der philosophia civilis und in der Theologie. Mathematica et logica ancillarum loco erga physicam se gerere debent. Ethik iſt Lehre vom höchſten Gu und Lehre von der Bearbeitung des Gemüths, georgica animi.

Aus dieſer allgemeinen Anwendung erhellt die Mangelhaftigkeit des Princips als ſolchen. Als Maxime aber für die Naturwiſſenſchaft und beſonders für ihre Kritik war es ſehr gut. Die vielen ganz willkührlich gebildeten Begriffe ſeit den ioniſchen Phyſiologen und dem Ariſtoteles mußten ſich nun durch eine große Analogie rechtfertigen, und das Beſtreben, dieſe zu finden, mußte auf allmählig richtigere Naturanſichten führen. Nur hatte er Unrecht, gegen die ſyllogiſtiſche Methode zu fechten, da dieſe und die inductive einander weſentlich ergänzen. Aber auch ſo iſt nichts ganzes da, denn die Induction iſt eigentlich nur die Methode für den Cauſalitätsbegriff, der immer im werdenden Sein ſtehen bleibt. Das abſolute alſo iſt ſo nicht zu finden.

Auf dieſe Weiſe nun konnte ſich an dem Baco, wiewol nicht ſein Schüler, entwikkeln

Thomas Hobbes, geb. 1588, geſt. 1679. Seine Hauptformel, daß alles menſchliche in ſinnlichen Functionen gegründet ſei, iſt nur anderer Ausdrukk für das Geſez des Baco. Nimmt man ein ſelbſtändig vernünftiges Element an: ſo iſt dieſes auch in allem Thun und Leiden als Minimum und alſo der Unterſchied des menſchlichen und thieriſchen überall. Nimmt man dieſes nicht an: ſo muß man die Identität von Menſch und Thier ſo weit ausdehnen als möglich. Dies thut Hobbes. Aus der Empfindung läßt er die Fantaſie entſtehen als Feſthalten des verſchwindenden, und den Verſtand als Combination *). (Hiezu aber kann er kein anderes Princip haben, als die Unſicherheit, ein einzelnes als ſolches zu fixiren, welche immer theils auf ein größeres ganze, theils auf ein kleineres einzelne ausgehen muß.) Auf der praktiſchen Seite aus dem Begehren die Deliberation und den Willen **), die auch nur von der Unſicherheit ausgehen.

*) Anm. Schls. Alles Denken iſt Rechnen mit unſern Fantasmen.

**) Anm. Schls. Geiſt iſt ein für die Sinne zu feiner Körper. Der Wille iſt die durch die Vorſtellung geförderte oder gehemmte Lebensbewegung.

Beides hat der Menſch mit den Thieren gemein und es bleibt ihm nur die Form des Verſtandes, welche auf der Sprache beruht, und die Form des Willens, welche auf dem Staate beruht. Aber er kann nirgend klar machen, wie man zu Sprache und Staat kommt. Die Sprache als heterogenes für die Fantaſie, welche nur unmittelbar die Bilder revidiren und wieder beleben müßte, der Staat als heterogen für den Eigennuz, der mit wechſelnden Verhältniſſen beſſer führe, liegen beide in dem von ihm verkannten rein vernünftigen Element. Die Sprache iſt der Ausdrukk des unmittelbaren Bewußtſeins von der Realität des allgemeinen, welches dem Hobbes erſt ein durch die Sprache gemachtes iſt. Eben ſo iſt der Staat Ausdrukk des unmittelbaren Bewußtſeins der Gemeinſchaftlichkeit, die in der höhern menſchlichen Einheit gegründet iſt. Zur höchſten Einheit nun kann Hobbes gar nicht kommen. Er ſezt zwar die Annahme eines Gottes als erſter Urſache als ein nothwendiges Factum für diejenigen, die ſich in die Erforſchung der Urſachen einlaſſen, allein dies iſt eine leere und todte Poſition. Leer, weil er behaupten muß, das unendliche könne nicht real geſezt werden, weil es nicht im Sinne geweſen iſt, und, Gott ſei unendlich, hieße nichts weiter, als Gott ſei unvorſtellbar. Todt, weil er alle Religion von dieſer Annahme trennt und nur der Unwiſſenheit und Furcht zuſchreibt, wie er denn auch zwiſchen Religion und Aberglauben keinen andern Unterſchied kennt, als daß erſtere öffentlich und lezterer privat ſei *). Er muß aber ſo, weil er keine Liebe annehmen kann; denn wie die Religion nichts anderes iſt als die unmittelbare Realität des abſoluten im Bewußtſein: ſo iſt die Liebe nichts anderes, als die Realität des allgemein menſchlichen im Bewußtſein. Jeder Menſch iſt ihm

*) Anm. Schls. Er nimmt an ein regnum Dei per praecepta. Dieſe werden bekannt ratione, revelatione, prophetia. Aber ſie müſſen ſanctionirt ſein vom Staate.

alſo in dem Maaß, als er vollſtändig iſt, auch iſolirt, die frühern Bande fallen ab, er ſteht den andern gegenüber, die ihm urſprünglich nur Sache und Mittel ſind. Daher iſt auch jeder eine Waare, und die Achtung ein Product der Nachfrage und Concurrenz. Daher der natürliche Krieg Aller gegen Alle als Baſis des Daſeins. Der Staat iſt ein man weiß nicht wie erfundenes Hülfsmittel gegen dieſen, das aber nur unter Vorausſezung eines abſoluten Despotismus hinreicht, ſo daß die Garantie der Sicherheit auf dem Bedürfniß des Herrſchers ſich in ſeiner Herrſchaft zu erhalten beruht. So geht der Skepticismus nun auf allen Seiten wieder in abſolute Willkühr aus.

Dieſem Despotismus ſezt er auf der andern Seite Grenzen durch die Beſtimmung, der Unterthan ſei nur ſo lange zum Gehorſam verpflichtet, als der Oberherr die Kraft habe ihn zu ſchüzen. Da nun dies aber nur dem Urtheil des Unterthanen ſelbſt überlaſſen ſein kann: ſo iſt mit dem Despotismus zugleich principienmäßig die Rebellion geſezt und alſo der Staat wieder aufgehoben. Als eins der größten Motive des Staates ſtellt Hobbes die Kirche dar. Die Organe wahrer Offenbarungen ſind immer zugleich ſtaatbildend. So kommen Staat und Kirche zuſammen und lezterer bleibt nichts für ſich als die eigentliche Offenbarung, nämlich die Myſterien; alles andere hat der Staat auszulegen. Dies iſt die Theorie, die aller Kirchenfeindſchaft in England und Frankreich hernach zum Grunde gelegen hat. Deshalb werden die engliſchen Freidenker und die franzöſiſchen Encyklopädiſten nicht beſonders erwähnt werden.

(Ein ſonderbares Gegenſtükk von Hobbes in Bezug auf die Staatstheorie iſt J. J. Rouſſeau. Er ging auch von einer Ungeſelligkeit aus, aber von einer gutmüthigen, zahmen, die nichts anderes als ſeine auf die menſchliche Natur übertragene Perſönlichkeit war. Seine Ungeſelligkeit hat keinen Krieg zur Folge, ſondern eine ſich iſolirende rohe Freiheit, die ihm der ideale Zuſtand des Menſchen iſt. Niedriger Standpunkt, weil

auf dieſe Weiſe nichts großes durch die Menſchen zu Stande kommen kann, feigherzige Idololatrie der Perſönlichkeit. Die Cultur will er nicht wie Hobbes um den Preis der Unterwerfung erkaufen, ſondern haßt ſie als bedingt durch den Staat, der die natürliche Freiheit beſchränkt, und als Quelle der Laſter. Den Staat als nothwendiges Uebel will er ſo klein und ſchwach als möglich. Die Kirche erſcheint ihm nach der Analogie des Staates.) Aber eigentlicher gleichzeitiger Gegenſaz zu Hobbes in dieſem Punkt war

Hugo Grotius, 1583—1645. Er ging nicht von der Speculation aus, ſondern vom realen, und hatte nur die Abſicht die geſelligen Verhältniſſe der Staaten aus ihren natürlichen Gründen zu entwikkeln. Nur zu dieſem Behuf ſtellt er allgemeine Principien auf. Er unterſcheidet göttliches und menſchliches, willkührliches und natürliches Recht. Das göttliche Recht iſt willkührlich, weil Gott nicht nach Nothwendigkeit handeln kann, aber es iſt Norm des menſchlichen natürlichen. Lezteres iſt die jedesmalige wirkliche Form der Offenbarungen des Rechtsprincips, erſteres die abſolute, und ſo wird durch dieſe Annahme, zumal er das beſondere göttliche Recht, die jüdiſche Theokratie, vom allgemeinen trennt, der Wiſſenſchaft kein Nachtheil zugefügt. Das natürliche menſchliche Recht nun beruht auf der Geſelligkeit der menſchlichen Natur, welche gemeinſames Lebe anſtrebt. Er unterſcheidet darin das bürgerliche, welches die Baſi des willkührlichen iſt, das Völkerrecht als jus latius patens, un das Hausrecht als jus arctius patens. Weiter ausgeführt ohn viel eigne Zuthaten hat dieſes Schema und ſo das erſte ſyſtematiſche Naturrecht dargeſtellt Puffendorf, 1632—169 Dieſe Anſicht beruht eben ſo beſtimmt auf dem Realismus. Den was iſt die Geſelligkeit anders als die dem einzelnen als bem gendes Princip einwohnende menſchliche Gattung? Daher au Staatsrecht und Völkerrecht zugleich entſteht, indem dieſes d nothwendige Hinausreichen jenes Princips über die Grenzen d

Staats ausdrükkt. Die wahre Aufgabe des Naturrechts wäre nun geweſen, das Verhältniß des natürlichen und willkührlichen Rechts, die Entſtehung des poſitiven aus jenem allgemeinen Princip nachzuweiſen und dies Princip ſelbſt als die Quelle aller Mannigfaltigkeit des poſitiven und als überall in dieſem und nirgend außer dieſem darzuſtellen. Indem aber ſtatt deſſen in der Folge der Gegenſaz zwiſchen dem natürlichen und willkührlichen Recht immer ſchroffer aufgefaßt und dieſes als gleichſam zufällig, wenigſtens aus andern Principien entſtanden dargeſtellt wurde: ſo bildete ſich theils das Naturrecht zu einer leeren Diſciplin, indem es die Form einer realen Wiſſenſchaft annahm, ohne ein reales Object zu haben, theils wurde der nicht nach dieſer leeren Diſciplin zugeſchnittene Staat als ein Nothſtaat, als ein unnatürlicher Zuſtand angeſehen, und dadurch der Grund zur anarchiſchen Denkungsart gelegt.

Als Nachfolger und Vervollſtändiger des Hobbes, was ſeine allgemeine Theorie betrifft, iſt anzuſehen

John Locke, geb. 1632, geſt. 1704. Hauptwerk Essay on human understanding *). Darlegung der Entſtehung aller

*) Spätere Anm. Schls. Philoſophie = wahre Erkenntniß der Dinge. Wir ſollen nur erkennen, was wir nöthig haben, um unſere Beſtimmung zu erfüllen. Grund der Gefühlsphiloſophie. Dadurch daß er den Begriff des Vorſtellens aus der Reflexion ableitet, hat er den berkeleyſchen Idealismus veranlaßt. Auch dadurch, daß er ſezte, Eigenſchaft eines Dinges iſt ein Vermögen deſſelben eine gewiſſe Vorſtellung hervorzubringen. (Colliers Idealismus geht vorzüglich auch davon aus, es laſſe ſich gar keine Abſicht denken, wozu Gott eine Außenwelt hätte erſchaffen ſollen, wenn die übereinſtimmende Succeſſion der Vorſtellungen auf einem anderen Wege zu erreichen war. Berkeley wollte eigentlich den Skepticismus, der in Locke lag, corrigiren. Der Skepticismus hätte aus ſeinem Idealismus eben ſo gut entſtehen können, wenn er alt genug geworden wäre.) Seine Polemik gegen die angebornen Ideen beruht 1. auf der Abläugnung der allgemeinen Beiſtimmung, 2. auf der Behauptung, daß dieſe nichts beweiſe, wenn ſich eine andere Entſtehung nachweiſen laſſe. Der Begriff Subſtanz iſt nur Reſultat von der Bemerkung des Vereinigtſeins der primitiven Eigenſchaften, von denen man

Erkenntniß aus der ſinnlichen Function. Er nimmt an drei Quellen der Erkenntniß, die Wahrnehmung des Zuſtandes, Senſation, die Wahrnehmung der Gegenſtände oder die objective Seite des Sinnes, Anſchauung, und die Wahrnehmung der eignen Thätigkeiten oder die Reflexion. Hier ſcheint Sinn als Paſſion und Thätigkeit als Action einander gegenüber zu ſtehen; das iſt aber nicht. Soll eine Reflexion etwas eignes ſein: ſo muß ſie die Thätigkeit als Thätigkeit auffaſſen. Als ſolche aber ſteht ſie unter dem Princip der Willensbeſtimmung und der Wille wird nie beſtimmt, als wenn ein Zuſtand der Unbehaglichkeit eingetreten iſt. Alſo iſt die Reflexion nur die Wahrnehmung von den Wirkungen der Senſation. Alles Handeln alſo wäre unabhängig von der Reflexion, die immer erſt nachkäme. Alles Erkennen ferner iſt entweder einfache Vorſtellung oder zuſammengeſezte, und die ganze Theorie iſt die Deduction der Art, wie aus dem einfachen das zuſammengeſezte entſteht *). Er erkennt nun drei Methoden, Zuſammenfügung, Gegeneinanderhalten oder Vergleichung, und Abſtraction.

Dieſe einander zu coordiniren, iſt wieder Unrecht. Das einfache kann weder verglichen, noch kann von etwas darin abſtrahirt werden. Die beiden lezten alſo ſezen ſchon zuſammengeſeztes voraus und ſind alſo nicht urſprüngliche modi. Aber ſie ſind auch unter ſich nicht recht zu trennen. Denn wie iſt Abſtraction möglich, als indem man das abſtrahirte als ein gemeinſchaftliches ſezt, und alſo durch Gegeneinanderhalten. Beides unterſcheidet ſich nur durch die Richtung auf die Einerleiheit und Verſchiedenheit und es kann kein Gegeneinanderhalten geben als

---

nicht glauben kann, daß ſie für ſich ſind. Daher hält er ihn für einen unklaren und wenig brauchbaren. Dies erweitert iſt die Baſis des humeſchen Skepticismus.

*) Spätere Anm. Schls. Erkenntniß iſt Wahrnehmung von der Verbindung und Uebereinſtimmung der Vorſtellungen oder von dem Gegentheil. Die Beziehungen ſind 1. Identität und Differenz 2. Relation 3. Coexiſtenz 4. Realität.

in einer von dieſen beiden Beziehungen. Dieſe müſſen alſo als Schemata der Operation vorangehen. Sie ſind aber nach Locke weder einfache Vorſtellungen, denn ſie ſind nie urſprünglich im Denken, noch können ſie zuſammengeſezte ſein, da die lezten beiden Formen des Zuſammenſezens unter ihnen ſtehen, und die erſte ebenfalls, indem die Zuſammenfügung ebenfalls eine des gleichen oder des verſchiedenen iſt. Hier hätte alſo Locke nothwendig auf die Idee von angebornen Ideen als Formen kommen müſſen, wenn er es nicht mit angebornen Ideen ſo craß genommen hätte. Die Zuſammenfügung des gleichartigen aber, wie die Vorſtellung einer größern Maſſe entſteht aus Aneinanderfügung mehrerer kleinern, hebt den ganzen Gegenſaz zwiſchen einfach und zuſammengeſezt auf. Nämlich Locke hält den Begriff des unendlichen auch nur für negativ, wie Hobbes *). Wir könnten nie eine Vorſtellung haben von einem Gegenſtand als aus einem unendlichen Prozeß entſtanden. Nun aber iſt auch keine Vorſtellung eines gleichartigen ſo klein, daß wir ſie nicht ſollten als zuſammengefügt aus kleineren anſehen können. Alſo wird das Einfache ein unendlich kleines und ſteht alſo mit jener Negation des unendlichen in Widerſpruch. Aus der Zuſammenfügung des ungleichartigen entſtehen nun die Vorſtellungen der einzelnen Dinge. Das Ding iſt alſo nichts, als das Aggregat ſeiner einzelnen auf die Sinne verſchieden wirkenden Qualitäten oder Relationen. Ein Geſez der Vereinigung der Qualitäten und Trennung der Dinge muß gefunden werden. Die von Locke aufgeſtellte Formel, man verbinde alles, was nach Ort und Zeit denſelben Anfang habe, reicht nicht hin, weil Ort und Zeit hier nicht als reiner Punkt angenommen werden dürfen und weil einzelne Beſtandtheile der Vorſtellung Eines Dinges oft eben ſo ſehr von

*) Spätere Anm. Schls. Der Begriff der Gottheit iſt ihm entſtanden aus der natürlichen Erweiterung der einfachen Vorſtellungen. Das Daſein Gottes demonſtrirt er aus dem negativen Saz Nichts kann kein reales Ding hervorbringen.

einander getrennt ſind, als verſchiedene Dinge. Die Dinge ſelbſt ſind auf dieſe Art eben ſo gemacht, wie nach Locke die durch die Abſtraction gemachten Weſen der Dinge. Sind nun die Dinge willkührlich geſezt: ſo ſind es auch die Relationen. Für ſeine Anſicht legt Locke noch eine beſondere Polemik gegen den Realismus an. Er beruft ſich zuerſt auf die Mißgeburten, um zu zeigen, daß die Gattungen nicht ewige productive Formen in der Natur ſind. Um zu ſehen, wie hier in der Ausnahme ſelbſt auch die Regel iſt, müßte er eine Anſchauung gehabt haben für das Verhältniß der organiſchen Kräfte und der elementariſchen und ihre gegenſeitigen Perturbationen, was er aber nicht konnte, weil die ganze Anſicht für die ſubſtantiellen Formen blind iſt. Er beruft ſich ferner darauf, daß die allgemeinen Begriffe gebildet worden wären zu einer Zeit, wo man mit der Natur wenig gründliche Bekanntſchaft hatte, alſo größtentheils falſch. Dieſer Einwurf könnte nur treffen, wenn man behauptete, die Begriffe wären als ſolche real und nicht vielmehr perfectible Productionen jener uns auf ideale Weiſe als Tendenz einwohnenden. Uebrigens ſieht man, wie hier der alte Streit auf ganz andere Weiſe mit dem Charakter dieſer Periode geführt wird.

Von den ethiſchen Begriffen möchte noch ſchwerer ſein, nachzuweiſen, wie ſie auf dieſe Weiſe haben entſtehen können, und wie ihre Objecte, die Thätigkeiten, hinter den Begriffen zurükkbleiben können *).

*) Spätere Anm. Schls. Die ganze Weltconſtruction wird unſicher. Daher Berkeley. (S. darüber das bei Locke zu Anfang in einer Anmerkung bemerkte.)

Hume. Verſuch die experimentale Methode auf moraliſche Gegenſtände anzuwenden. — Er läugnet Subſtanz und Cauſalität nach Locke; es bleiben nur ſubjective Verbindungen übrig. Wiſſenſchaft nur Facta einzelne und allgemeine, oder Beziehungen der Ideen, wie Mathematik. Eindrükke und Gedanken unterſcheiden ſich wie mehr und minder lebhaft. — Factum unterſcheiden wir von Dichtung nur durch den Glauben als ein lebhafteres Gefühl. — Die Nothwendigkeit fällt in der Cauſalität weg und es bleibt nur die Gewohnheit übrig. — Moral und Aeſthetik ſind Sache des Gefühls und des Geſchmakks.

Dieſes nun iſt die vollendete Form jener empiriſchen Philoſophie, welche in England, Frankreich und Deutſchland ſo viele Anhänger hat, und der in England nur die cudworthiſche, an den Platonismus ſich anſchließende Schule entgegenſtand. Sie löſt eigentlich alles in Pſychologie auf.

Nimmt man alles zuſammen, was ſich aus Baco unmittelbar gebildet hat: ſo findet man außer dem bisher erwähnten noch die newtonſche Phyſik voll wahrer Entdekkungen, aber doch immer nur von der Beobachtung einzelner Functionen der Natur, ohne Tendenz, ein ganzes zu Stande zu bringen, bloßes Aggregat. Die ſich analog bildende Ethik geht ebenſo von einer Menge von Trieben aus und geſtaltet ſich zu der Aufgabe, Vollkommenheit und Harmonie herauszubringen, eben ſo ohne wahre Einheit und Totalität; und denſelben Charakter hat die Pſychologie, die die eigentliche Wurzel von beiden iſt, da auch in der Phyſik alles von Impreſſionen ausgeht.

Eine andere Evolution iſt die, welche mit

René des Cartes, 1596—1650, anfängt. Schwer geſchichtlich aufzufaſſen, weil er ſelbſt ſich aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang herausſezt, indem er, auf alles frühere Verzicht leiſtend, die Philoſophie rein von vorn machen wollte. Ein Unternehmen, welches wenn es auch gelingt, nie gedeihen kann, weil die ſubjective Procedur nur durch eine geſchichtliche Haltung über ihre Grenzen hinausgreifen kann. Nun hat ſich von Carteſius Philoſophie aus eine Schule gebildet, alſo muß auch die geſchichtliche Haltung da ſein. Daher zuerſt Relation, um die reine Subjectivität aufzufaſſen, dann Kritik, vorzüglich in jener Hinſicht. Sein hieher gehöriges Hauptwerk principia philosophiae nicht vollendet, aber doch der weſentliche Inhalt der fehlenden Theile de passionibus animae und de homine da. Von der Ungewißheit alles bisherigen aus will er ein vollkommen ſicheres Wiſſen zu Stande bringen und fängt bei einem Minimum an. Das Denken ſelbſt kann man nicht wegdenken und

bezweifeln, weil es auch im Zweifeln iſt; alſo iſt das denkende als ſolches. Im Denken iſt mit dem Gegenſaz von Gewißheit und Irrthum das Bewußtſein des Menſchen als eines unvollkommnen und Gottes als eines vollkommnen geſezt, und im Gegenſaz des freien und unfreien der Gegenſaz zwiſchen Leib und Seele.

Die Hauptmomente des Bewußtſeins ſind alſo das als Streben geſezte Schwanken zwiſchen Gewißheit und Ungewißheit und Freiheit und Unfreiheit. Gott wird auf dieſe Weiſe als formal gefunden. Die Idee des abſoluten Erkennens kann weder von außen gekommen, noch von der Seele ſelbſt erzeugt ſein, ſondern ſie iſt ihr von Gott anerſchaffen. Indem Carteſius ſo angeborne Ideen annimmt, deren es noch mehrere giebt, darf man ihn doch für keinen Realiſten halten, denn die allgemeinen Dinge behandelt er ganz nominaliſtiſch. Vielmehr iſt er ein Vorgänger Kants, denn ſeine angebornen Ideen ſind auch nur Formen der Conſtruction. Die Gottheit Form der Gewißheit, die metaphyſiſche Einheit Form der Conſtruction beſtimmter Vorſtellungen u. ſ. w. Das Sezen des Gegenſazes von Seele und Leib als des höchſten iſt das eigenthümliche des Carteſius. Es folgt daraus zuerſt eine Trennung von Seele und Leben. Der Seele wird alles genommen, was unfrei iſt, und dem Leibe gegeben, der Seele bleibt nur Verſtand und Wille. Daher auch eine andere Anſicht der Differenz von Menſch und Thier; die Thiere ſind mit allen Affecten, die nur als erhöhte Leibesfunctionen erſcheinen, nur Maſchinen, und alles, was der Menſch mit ihnen gemein hat, ſteht ebenfalls unter dieſem Mechanismus. Daher iſt auch der Menſch keine wahre Einheit, Carteſius nennt ihn immer nur das humanum compositum. Unter welchem Charakter aber kann die Gemeinſchaft der entgegengeſezten Subſtanzen erſcheinen? Hier bleibt Carteſius ſich nicht gleich. Der Ausdrukk, daß der Wille die Zirbeldrüſe bewegt, mehr noch als der, daß die Seele die in dieſer vor-

gehenden Veränderungen erkennt, deutet auf einen cauſalen Einfluß. Der Ausdrukk, daß, was in der Seele Action iſt, im Körper Paſſion wird und umgekehrt, deutet, wie mancher andere, nur auf Parallelismus.

Zum Wiſſen um die materielle Subſtanz kommt er nur durch den Glauben an Gott. Denn die Annahme der Außendinge liegt mit im Gebiet des Zweifels, und nur die Allgemeinheit dieſer Annahme als Natureinrichtung verbürgt, da Gott ſonſt Urheber einer allgemeinen Täuſchung ſein würde, ihre Wahrheit. Das Weſen der Materie ſezt er in der Ausdehnung, weil alles andere, ſelbſt Solidität und Bewegung, weggedacht werden kann. Darum iſt ſie ihm auch ein urſprünglich vollkommen gleichförmiges, und alle Differenzen ſind erſt Folgen der von Gott der Materie anerſchaffenen Bewegung und ihrer ungleichen Vertheilung. Aus dieſer entſtehen die Wirbel und durch dieſe die Hauptdifferenzen der Materie, die ſchwere compacte, die atmoſphäriſche (?) und die die Gemeinſchaft der Weltkörper vermittelnde, das Licht. Dieſe Theorie hat die Tendenz, das Entſtehen der Welt aus dem begreiflich zu machen, was die beſtändige Form ihres Beſtehens iſt, und Carteſius hat ſie nur als eine leere Hypotheſe aufgeſtellt, wahrſcheinlich um nicht gefragt zu werden, wonach und wodurch jene primitiv lebendigen Punkte beſtimmt würden. Wenngleich der Theil de homine in den principiis fehlt: ſo läßt ſich doch aus dem gleichnamigen beſondern Tractat und ſonſt nachweiſen (?), daß auch der Menſch aus jenen drei Hauptformen der Materie eigenthümlich modificirt beſteht und alſo auch hier als Mikrokosmus auftritt. (Nur ſind die Beſtimmungsgeſeze, wo und wie die urſprünglich lebenden Punkte des organiſchen Syſtems beſtimmt ſind und liegen, wol noch weniger darzuſtellen, oder aus den urſprünglichen Wirbeln abzuleiten.) Da nun aber die Bewegung der Materie nicht weſentlich iſt: ſo kann ſie ſich auch nicht aus eigner Kraft erhalten, ſondern Gott erhält nicht nur die allgemeinen Bewe-

gungsgeſeze, welche auch im Weſen der Materie nicht gegründet ſind, ſondern auch das einmal beſtehende und für immer nothwendige Quantum von Bewegung. Daher ſind auch die ausgedehnte ſowol als die denkende Subſtanz (müßte dieſer nicht der freie Wille auch anerſchaffen ſein?) nur substantiae secundi ordinis. Gott iſt die einzige Subſtanz im ſtrengſten Sinn, denn er allein bedarf zu ſeinem Beſtehen nichts anderes, jene aber bedürfen ihn theils an ſich, theils um das humanum compositum zu erhalten. Das Verhältniß Gottes iſt alſo dieſes, daß der reinen Theorie nach er ganz auf der Seite der denkenden Subſtanz ſteht, im Syſtem aber zugleich das Princip der Bewegung und die lebendige Quelle alles Mechanismus iſt. Er iſt alſo in den Gegenſaz ſelbſt mit zerfallen und zugleich aus der reinen Ewigkeit in das Gebiet der abſoluten Zeit herabgeſtiegen, indem dieſe Duplicität ſich in einem Continuo von momentanen Wirkungen offenbart. Jenes ſcheinbare Stehen Gottes auf der Seite der denkenden Subſtanz allein iſt aber eine Inconſequenz, denn wenn die Theilbarkeit der Materie ein Zeichen der Beſchränktheit iſt: ſo iſt die Zuſammenſezbarkeit des Gedankens daſſelbe. Wenn man nun bedenkt, daß Gott ebenſo das lezte Subſtrat der Tranſcendentalphiloſophie iſt, wie Ausdehnung und Gedanke das des realen Wiſſens: ſo läßt ſich von hieraus am beſten die geſchichtliche Bedeutung der carteſianiſchen Philoſophie ausmitteln. Sie ſtellt dar ein gänzliches Verſenken der Tranſcendentalphiloſophie in das reale Wiſſen, wie Gottes in die Geiſter und die Dinge, nicht als darüber ſtehend, ſondern als wahrhaft darin begriffen als immanent und Differential beider. Daher nun aber weil es kein darüberſtehendes und vermittelndes giebt, beide Wiſſenſchaften und ihre Objecte völlig getrennt ſind, Leben als Vereinigung der Gegenſäze ſtreng genommen gar nicht da iſt. So erklärt ſich alles eigenthümliche, und was in der Demonſtration ſelbſt inconſequent iſt, löſt ſich in dieſe Anſicht auf, da alſo den Carteſius beſſer verſteht, als er ſich ſelbſt verſtanden

hat. Sieht man alſo auf den Charakter der neuern Philoſophie überhaupt: ſo iſt der Carteſianismus ein ſolcher Verſuch der Vereinigung der Philoſophie mit dem realen Wiſſen, daß jene in dieſem untergeht und mit ihr zugleich die Einheit ſich unter die Form des Gegenſazes verbirgt.

Die Carteſianer ſind theils mehr Anordner und Fortſezer ſeiner Phyſik, wie Regis und Le Roy, theils haben ſie geſucht, die allgemeine Philoſophie mehr herauszuarbeiten, wie Heereboord und Clauberg (allein dies zeigte ſich eben dadurch als anticarteſiſch, daß ſie zu weſentlichen Veränderungen, z. E. im Begriff der Subſtanz, genöthigt waren), theils haben ſie dieſelben Vorausſezungen conſequenter behandelt und individualiſirt. Von den leztern allein iſt etwas zu ſagen und dieſe ſind

Malebranche, 1638—1715. In ſeinem Hauptwerke De la recherche de la vérité geht er aus von dem im Carteſius gleichfalls zum Grunde liegenden Schwanken zwiſchen Irrthum und Wahrheit, und was eigentlich in Carteſius Nebenwerk iſt, in ſeiner Schrift De methodo, das iſt ihm Hauptwerk, und in dieſes ſind ſeine allgemeinen Anſichten hineingearbeitet. Bei der Frage nun, wie wir zum Erkennen kommen, muß ſich entwikkeln das unſichere im Gebrauch des Begriffs der Cauſalität bei Carteſius. Dieſer kommt ganz beiläufig in Carteſius vor bei der Demonſtration von Gott und wird hernach mehr vorausgeſezt als demonſtrirt, gar nicht wie es dem vom allgemeinen Zweifel ausgehenden geziemte, denn nichts iſt wol mehr dem Zweifel unterworfen, als jede Anwendung des Begriffs der Cauſalität. Malebranche alſo hielt ſich an den Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie, und daran, daß ein Einwirken des einen auf das andere ſich nicht demonſtriren ließe. Er theilte nun das Erkennen in 1. unmittelbares, wo wir den Gegenſtand durch ſich ſelbſt erkennen. Dies iſt nur Gott. Die Idee von Gott iſt der Grund aller Wahrheit, alſo auch alles Strebens nach Erkenntniß; aber es iſt nur eine positio nuda, wenigſtens

geſteht Malebranche ſelbſt, daß das Weſen Gottes uns verborgen bleibe; 2. mittelbares. So erkennen wir alle Dinge vermittelſt ihrer Ideen, nämlich unmittelbar haben wir ſie nicht, und dies iſt ihm für ſich klar. Der Hauptſaz aber, daß wir die Dinge vermittelſt ihrer Ideen nur in Gott erkennen, geht ihm zunächſt hervor durch einen apagogiſchen Beweis, nämlich da ſie uns weder unmittelbar gegenwärtig ſind, noch das ausgedehnte an ſich in Gedanken übergehen kann: ſo muß dieſer Uebergang vermittelt ſein, und das kann nur durch ein Weſen, in welchem die ausgedehnten Dinge auf intelligible Art enthalten ſind. Näher erklärt nun iſt es dadurch, daß die Idee des unendlichen als eine poſitive vor der des endlichen iſt und ſich aus jener vermöge der ewigen Geſeze des Geiſtes dieſe entwikkeln. Hieher gehört auch noch, daß Malebranche die Parallele zwiſchen der Thätigkeit des Geiſtes und der Bewegung der Körper entdekkt, welche dem Carteſius entgangen war. Man kann den Geiſt ebenfalls denken als Gedankenfülle, als ſtehendes Sein, und die Freiheit wegdenken. Alſo iſt der Wille eben wie die Bewegung anerſchaffen, und Gott eben ſowol der erſte Beweger des Geiſtes als der Materie. Beide aber wirken nicht auf einander, und ſo auch nicht der Wille als das thätige Vermögen in dem Menſchen auf den Verſtand als das leidende, und ſo auch nicht ein bewegendes Ding auf ein bewegtes, ſondern das Streben in dem Willen iſt nur Veranlaſſung, auf welche Gott im Verſtande die Senſation erzeugt, die er ſelbſt nicht hat, und ſie mit der Idee verbindet, die in ihm iſt; ſo iſt das Streben des Willens nach Handlung die Veranlaſſung, auf welche Gott die Bewegung im Körper erzeugt. Dies iſt nun das dem Malebranche zugeſchriebene, aber rein aus Carteſius nur durch ſtrengere Conſequenz entwikkelte Syſtem der gelegentlichen Urſachen, ein Verweiſen des Begriffs der Urſache aus dem Gebiet des endlichen und ein Verlegen aller Cauſalität in das unendliche; 3. durch den innern Sinn erkennt die Seele ſich ſelbſt

daher auch die Erkenntniß ihrer Exiſtenz die ſicherſte, die Erkenntniß ihrer Natur aber weniger vollſtändig iſt als die der Dinge; 4. aus Vermuthung endlich kennen wir die Seelen anderer Menſchen lediglich durch Analogie, wie auch, wenn die Seele ſich nicht als allgemeines ſondern nur als einzelnes unmittelbar faſſen kann, natürlich iſt. (Hier ſollte aber dieſelbe unmittelbare Berufung auf Gott, als welcher nicht Urheber einer allgemeinen und nothwendigen Täuſchung ſein kann, ſtatt finden.)

Wie nun die Gottheit bei Malebranche weit ſtärker und beſtimmter heraustritt als bei Carteſius: ſo hat er auch die Formel auf ihn angewendet, daß alle Realität in Gott ſein müſſe, und weil die Realität nur in den beiden entgegengeſezten Formen der Subſtanz befaßt iſt: ſo iſt nun Gott auf der einen Seite die allgemeine Vernunft, auf der andren die allgemeine Ausdehnung, jenes ohne Theilbarkeit der Vorſtellungen in der Zeit, alſo auch ohne eigentliche Empfindung, dieſes ohne räumliche Theilbarkeit, weshalb ſich Malebranche des Ausdrukks Intelligible Ausdehnung bedient. Auf dieſe Art iſt die Gleichförmigkeit des Verhältniſſes zu den beiden Seiten hergeſtellt und die Einſeitigkeit des Carteſius vermieden. Gott iſt das Zuſammenfaſſen beider Formen, ihre wahre lebendige Einheit, aber nicht als ein darüber ſtehendes und ſelbſt dem Gegenſaz entriſſenes höheres, ſondern unter der Form der Duplicität als beides, jedoch ohne alles, was nicht zum Weſen unmittelbar gehört, in ſich.

Arnold Geulinx, geſt. 1664, hat nun das carteſianiſche Syſtem nach der Seite der Ethik gewendet. Dieſe hatte Carteſius vernachläſſigt, theils ſehr wahrſcheinlich aus Mangel an Neigung, theils vielleicht weil er ſah, daß eine Ethik, wie er ſie geben könnte, nur eine dürftige Geſtalt gegen die Phyſik haben würde. Er war daher in der Ethik auf dem vorläufigen ſkeptiſchen Standpunkt ſtehen geblieben und hatte ſich nur interimiſti-

ſche Klugheitsregeln gebildet. Malebranche bildet durch ſein Zurückgehen von der Phyſik ſchon den Uebergang; Geulinx ſteht nun ganz auf der ethiſchen Seite und hat die Wiſſenſchaft unter dem Tugendbegriff ausgeführt. Die metaphyſiſchen Principien ſind ächt carteſianiſch, ganz der realen Ausführung eingebildet. Er geht aus von der ſtrengen Auffaſſung des Ich im bloßen Denken und Wollen, welche Charakter des Carteſianismus iſt und gegen welche ſich immer die andere Hypotheſe aufſtellen ließ, daß es kein Factum des Bewußtſeins gäbe, dem nicht ein materieller Beſtandtheil auf das innigſte einwohne. Sein Hauptſaz iſt nun, daß es kein Handeln außer ſich gäbe, ſondern die correſpondirenden Bewegungen des Körpers Handlungen Gottes wären, nach den ewigen Bewegungsgeſezen erfolgend und den eben ſo nach ewigen Geſezen erfolgenden Willenshandlungen beigeordnet, mit dem Bilde von den gleichgeſtimmten Uhren und ähnlichen. Hier iſt er alſo nicht etwa Vorläufer von Leibnitz, ſondern rein hat er die ganze präſtabilirte Harmonie ausgeſprochen. Dieſe iſt auch gar nichts von dem ſogenannten Occaſionalismus des Malebranche verſchiedenes, ſondern rein daſſelbe. Beide leugnen die Cauſalität beider Subſtanzen auf einander und ſezen alle Cauſalität in Gott, beide nehmen ein Zuſammentreffen an, beide ſezen die Succeſſion innerhalb der ausgedehnten Subſtanz als eine ſtreng nothwendige; jene Formel ſezt nur die Beziehung beider auf einander beſtimmter in die Cauſalität hinein. Dieſes Ich nun ſieht Geulinx an als gewiſſermaßen in der Mitte zwiſchen Gott und dem Körper ſchwankend. Es iſt mit dem Leibe verbunden, der als ſein aber nicht Ich (alſo ſein Nichtich) auftritt. Es iſt demnach auch für den Leib ſchon bloßer Zuſchauer, indem es nicht ſagen kann, daß es die Bewegung deſſelben ſelbſt vollbringt, da es nicht weiß, wie es ſie vollbringt. (Aber bei den eminenteſten innern Seelenhandlungen, dem Dichten z. B., können wir auch nicht ſagen, wie wir ſie vollbringen; alſo fiele die Freiheit ganz weg.) Es kann alſo eigentlich nur lieben, und die Liebe iſt entweder Lieb-

zur Vernunft (welche die Stelle der Liebe zu Gott vertritt, indem er eine ſolche im eigentlichſten Sinne nicht annimmt) oder Liebe zu ſich ſelbſt, wodurch etwas uneigentlich die Liebe zur Vereinigung mit dem Leibe ſoll bezeichnet werden. Die erſte Liebe iſt Tugend; aber die Tugend iſt nicht in der Gewöhnung, welche auf die äußeren Handlungen folgt, die ja nicht unſer ſind, ſondern im Entſchluß, welcher vor den Handlungen hergeht, da alles über dieſen hinaus Handlung Gottes iſt. Alſo aller Werth im guten Willen. (Hier iſt nun der faule Flekk dieſer Ethik. Es läßt ſich nämlich kein Unterſchied fixiren zwiſchen dem wahren Wollen und dem leeren Wünſchen, wenn man nicht das Bewußtſein der Anſtrengung zu Hülfe nimmt, welches aber nur mit dem der wirklichen Bewegung nach außen daſſelbe iſt. Hängt aber dieſer Unterſchied an der Handlung Gottes: ſo kommt man auf den herbeſten Fatalismus.) Seine vier Haupttugenden Diligentia, obedientia, justitia und humilitas concentrirt er aus reiner Subjectivität, denn er geſteht, daß es mit jeder andern eben ſo gut ginge, in der lezten. Das Ich verachtet ſich negativ ſeines Nichtkönnens wegen, und geht ganz auf in der Pflicht, rein negativ ſich verhaltend gegen die Glükkſeligkeit. Die Pflicht nimmt natürlich einen negativen Charakter an, auf den gegenwärtigen Zuſtand ſich beziehend, von dem doch alles carteſianiſche ausgeht, vornämlich als nicht leben und nicht ſterben wollen. Viel fichteſches unverkennbar.

Was Malebranche und Geulinx angefangen, hat

Benedict Spinoza vollendet, der als der zur vollkommnen Verſtändigung gebrachte Carteſius anzuſehen iſt. Wenn man gewöhnlich theils glaubt, Spinoza ſei nur von Carteſius angeregt worden, aber ganz von ihm abgewichen und ſei eine ganz iſolirte Erſcheinung, theils glaubt, daß er aus der Kabbala geſchöpft habe: ſo beruht dies darauf, daß man die Hauptpunkte mit Nebenſachen verwechſelt. Gott als die einzige Subſtanz anzuſehen und dem Sein nach von allem andern zu unterſchei-

den, iſt nicht Erfindung Spinozas, auch nicht ſein eigenthümliche
und wenn er hiebei Talmudiſten citirt: ſo iſt das eben ſo wi
die Citationen der Dichter bei alten Philoſophen zu verſtehen, un
wie die Citation des N. T. bei den unſrigen. Es hatte aber auc
Carteſius nicht die atheiſtiſche Tendenz, die in Locke verborgen un
in Hobbes deutlich liegt. Er wurde vielmehr auf die Idee Gotte
als nothwendige Vorausſezung getrieben, nur daß er, der reale
Seite zugewendet, weniger bedacht war ſie auszubilden, welche
durch Malebranche und Spinoza geſchehen iſt. Eben ſo finde
man eine Fortſchreitung in der Form. Die allgemeinen Principien
ſind überall mit den realen verbunden. Gleichſam Einleitung dazu
bei des Cartes. Bei Malebranche tritt das reale überhaupt zu
rükk und er mäßigt am meiſten dieſen eigenthümlichen Charakter
Indem aber von dem phyſiſchen das phyſiologiſche am meiſten
heraustritt: ſo iſt eine gewiſſe Annäherung an das ethiſche da
welche noch durch die auf Vermeidung des Irrthums, alſo
emendatio intellectus gerichtete Tendenz des ganzen erhöht wird
Bei Geulinx tritt nun die ethiſche Seite überwiegend heraus, aber
die allgemeinen Anſichten ſind weniger eigenthümlich und ſehr ne
benbei behandelt. Spinoza, bei dem die Ethik ſchöner ſich geſtal
tet, zugleich aber die allgemeinen Principien eigenthümlicher aus
gebildet werden, vollendet auch ſo den Kreis, und erſcheint alſo
auf jede Weiſe als dieſer Bildung angehörig und als die Kron
derſelben. Die mehr unbewußte und daher ſcheinbar erſchlichene
Stellung der Idee Gottes bei Carteſius hatte ſchon Malebranche her
ausgearbeitet, und zugleich das Schwanken, ob nicht doch im Mit
telpunkt des Bewußtſeins die denkende und die ausgedehnte Subſtanz
einander cauſal durchdringen, aufgehoben. Durch ſeinen Occaſiona
lismus und Geulinx präſtabilirte Harmonie war eigentlich die Cau
ſalität aus dem endlichen ganz verſchwunden und in Gott allein
gelegt. Aber Carteſius und beide Nachfolger glaubten noch da
Wahrnehmung das Daſein der einzelnen äußern Dinge, wie ſie
es giebt; wie geiſtige und ausgedehnte Subſtanz getrennt ſind:

waren ihnen auch die einzelnen Dinge getrennt. Jedes beſtand vermöge des ihm eingepflanzten und durch Gott in jedem Augenblikk erhaltenen Quantums von Bewegung eben ſo iſolirt, als die Subſtanzen der zweiten Ordnung, und ſein Wirken und Leiden von und auf andere war nur Schein. Wenn man nun dieſes auf die ſkeptiſche Probe des Carteſius bringt: ſo kann das unmittelbare Wirken Gottes eigentlich eben ſo wenig ein räumlich beſtimmtes ſein, als ein zeitlich; es kann nicht das Ding dadurch ein einzelnes ſein, daß Gott in einem gewiſſen Punkt als Centrum einer begrenzten Bewegung wirkt. Dies iſt es auch, worauf Spinoza beſtimmt dringt. Dazu kommt noch, daß nichts ſo ſehr der Skepſis unterworfen iſt, als die Grenzbeſtimmung der einzelnen Dinge. Daher nun hebt Spinoza den Begriff der Subſtanzen zweiter Ordnung, wodurch die einzelnen Dinge der Gottheit zunächſt zu ſtehen kommen, auf, wodurch nun dazwiſchen tritt Denken und Ausdehnung als das, wodurch der Geiſt Gott als das urſprüngliche Agens wahrnimmt, als Attribute der Gottheit, denn daſſelbe findet nach der ſchon von Malebranche gezogenen Parallele auch auf der Seite des Geiſtes ſtatt. Da nun die einzelnen Dinge nur durch Bewegung und Ruhe verſchieden ſind und die einzelnen Seelen nur durch Verſtand und Willen: ſo treten dieſe dazwiſchen als modi, welche nur an und in den einzelnen Dingen ſind, aber durch welche ſich allein die unendliche Ausdehnung und der unendliche Gedanke offenbaren. Dieſe modi ſind die natura naturata als Inbegriff der Dinge, jene Attribute ſind die natura naturans als das ſich in dieſe modos zerſpaltende und die Dinge aus ſich erzeugende. Gott iſt beides und keins von beiden. Von hieraus nun läßt ſich über den Atheismus des Spinoza entſcheiden. Gott als Einheit rein für ſich behandelt wird mythiſch, die Welt als Totalität rein für ſich behandelt zerfließt in die unendliche Mannigfaltigkeit und wird ſkeptiſch. Die vereinigte Betrachtung läßt immer etwas zu wünſchen übrig, alſo iſt Neigung zu einem überall. In der carteſianiſchen Schule iſt Verſenken des tranſcendenten in das reale. Malebranche

ſtellt Gott als beides dar und dies iſt ſeine einzige Betrachtung, wiewol er ſagt, das Weſen Gottes ſei verborgen. Spinoza ſagt beſtimmt, jene Betrachtung ſei ſchon Welt, natura naturans, Gott von Seiten ſeiner Cauſalität betrachtet. Deus an ſich, wiewol ſein Sein und ſeine Cauſalität auch nicht weſentlich zu unterſcheiden ſind, iſt doch nicht beides, ſo daß er auch Eins von beiden iſt. Zur Betrachtung der Einheit in ſich war auch Spinoza durch ſeine Abneigung gegen das mythiſche und durch das unpoetiſche, was durch ſeine Klarheit hindurch geht, nicht geeignet. Daher auch ſein Mangel an Bedürfniß einer poſitiven Religion. Aber es iſt unbegreiflich, wie man bei der nahen Verwandſchaft zwiſchen Malebranche und Spinoza jenen für fromm und dieſen für einen Atheiſten halten kann.

Durch die Entfernung der einzelnen Dinge von der unmittelbaren Beziehung auf Gott iſt nun der Standpunkt ſo geändert, daß die einzelnen Dinge ganz ſkeptiſch genommen werden könnten und dann eine Verbindung exiſtirte zwiſchen Eleatikern, welche die Einheit der Subſtanz, und dem Herakleitos, welcher den ewigen Fluß der Erſcheinung behauptet. Da Spinoza kein Phyſiker iſt: ſo hätte er es von dieſer Seite hiebei laſſen können, aber die Ethik erforderte doch die Seele als fixirten Punkt auf dem Gebiet des Denkens. Allein Spinoza war davon ausgegangen, daß jedes Attribut das ganze göttliche Weſen ausdrükke, alſo bei einer Mehrheit von Attributen muß, was in dem Einen iſt, auch in dem Andern ſein, und das geht alſo auch auf die Vereinzelung. Sind Einheiten in dem Fluß des Einen geſezt: ſo müſſen ſie auch in dem Fluß des Andern geſezt werden. Von dem rein ſpeculativen Standpunkt ſezt Spinoza eine unbeſtimmte Mehrheit von Attributen, unbewußt aber bildet ſich dieſe in den beſtimmten Gegenſaz dieſer beiden aus, wofür es nur dieſe Vereinigung giebt daß die unbeſtimmte Mehrheit in Bezug auf alle möglichen Formationen des Geiſtes (indem nämlich Attribut das iſt, was der Geiſt von der Subſtanz wahrnimmt) geſezt iſt, der beſtimmte Ge-

genſaz aber in Bezug auf den menſchlichen Geiſt. So geht Spinoza auch hier in dem Maaß, als die beſtimmten Sezungen anfangen, ächt carteſianiſch von dem empiriſchen Bewußtſein aus. Hiernach nun muß er auch den Leib fixiren. Dieſes konnte vollſtändig nur in einer vollendeten Phyſik geſchehen, denn eine völlig klare Anſchauung des organiſchen kann nur ihr leztes Reſultat ſein. Er hätte auch ausgehen können von den carteſianiſchen Wirbeln, dann müßte er aber pſychiſche Punkte dieſen gleich, alſo Weltſeelen geſezt und aus dieſen erſt die einzelne Seele, und parallel aus dem Weltkörper den einzelnen Organismus abgeleitet haben. Darauf führte ihn theils ſeine ethiſche Tendenz, die ganz auf der Selbſtändigkeit der Perſon ruht, gar nicht, theils war er auch wol dazu zu wenig poetiſch. Er erklärt nun nur zuſammengeſezte Körper im allgemeinen und ſezt hernach bloß den menſchlichen Leib als ſolchen. Auch dies ganz carteſianiſch, d. h. mechaniſch durch Zuſammengedrükktwerden mehrerer Körper in Eins oder Zuſammentreffen ihrer Bewegung in Eins. Aber woher ſind nun die zuſammentreffenden Körper ſchon Körper? Man kann hier nur ein Rükkgehen ins unendliche annehmen, alſo Atome, wiewol dieſe von oben her aus dem tranſcendentalen Standpunkt Spinoza leugnet. Wenn nun, was in der Ausdehnung iſt, auch im Gedanken ſein muß: ſo giebt es für jeden Körper einen Begriff. Iſt dieſer ſchon die Seele? Spinoza entging der Unterſchied nicht zwiſchen den Begriffen in der Seele und der Seele ſelbſt. Von allem todten, wiewol er ſagt, daß alles in gewiſſem Sinne beſeelt ſei, kann der unmittelbare Begriff auch in einer andern ſein, und zu der Seele gehört noch mehr. Dieſes Mehr iſt ihm nun das mit dem unmittelbaren Begriff des Leibes verbundene Bewußtſein, wodurch er erſt Seele wird und welches der unmittelbare Begriff des Begriffes iſt. Allein theils wenn man dieſer Form nachgeht findet man in dem Begriff des Begriffes nichts, was nicht im Begriff auch ſein müßte, welches auch einem correſpondirenden Saze Spinozas, daß eine Einſicht und die Ueberzeugung von dieſer Einſicht

daſſelbige iſt, völlig analog iſt, theils iſt dies aus dem allgemeinen Saz, daß es zu jedem ideatum eine idea geben muß, nicht ohne Inconſequenz abzuleiten, weil man gleich damit ins unendliche kommt und weil dieſer nur ruhen kann auf dem, daß was in Einem Attribut iſt, auch im andern ſein muß, nicht aber, was in dem Einen iſt, in demſelben noch auf andere Weiſe ſein muß. Dieſe Inconſequenzen ſind nun die Frucht von der mechaniſchen Erklärung des Lebens und von dem abſoluten Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie.

Für die eigentlich ethiſche Darſtellung befand ſich Spinoza als Nominaliſt, wie er entſchieden mit allen Carteſianern iſt, in der ungünſtigen Lage, daß er die Anſicht von Unterordnung der Perſönlichkeit unter die Gattung nicht faſſen konnte, vielmehr muß ihm alles von dem conatus sese in esse suo conservandi, der die wahre Einheit des compositi ausmacht, ausgehen, und auch die der Perſönlichkeit abgewendete Seite dieſem untergeordnet werden. Es leiten ihn hier zwei Grundanſchauungen, erſtlich die von der Identität des Verſtandes und Willens. Da es nämlich kein agere extra se giebt: ſo iſt der Wille nur ein Bejahen eines Gedankens, und jeder Gedanke iſt nach ihm mit ſeiner Bejahung oder Verneinung daſſelbe, denn der Zweifel iſt nur ein partielles Sein des Gedankens, in welchem auch ein Nichtſein iſt. (Indem nun Verſtand und Wille der einzige in der Seele ſelbſt ſezbare Gegenſaz iſt, und dieſer hier nur in die Erſcheinung hinaus verwieſen wird: ſo iſt doch in ſofern die Seele Bild Gottes, als auch in ihrem innern der Gegenſaz vernichtet iſt.) Zweitens der Gegenſaz von Handeln und Leiden. Erſteres nämlich beruht darauf, daß wir adäquate, lezteres darauf, daß wir nur partielle Urſachen ſind. Dies kann nämlich nur ſo verſtanden werden, daß das ein Handeln iſt, was ſich aus der Idee von uns ſelbſt vollkommen begreifen läßt, das aber, was zum Theil aus der Idee äußerer Gegenſtände begriffen werden muß, ein Leiden iſt. Das Leiden nun bildet den Zuſtand der Knechtſchaft und das Handeln den der

Freiheit. Hiezu gehört nun die Unterſcheidung der verſchiedenen Stufen der Erkenntniß, indem nur durch die zweite, aus den notionibus communibus entſtehende, und durch die dritte, intuitive, ein wahres Wiſſen möglich iſt. Es kommt alſo nur darauf an, die untere Stufe auf die höhere zu erheben. Entſcheidend für das ſpecifiſch ethiſche iſt nun außerdem noch der Grundſaz, daß der Gedanke nicht durch ſeine Wahrheit ein Leiden beſiegen kann, ſondern nur dadurch, daß er Affect wird, d. h. eine affectio corporis, worin eine Vermehrung und Verminderung ſeiner Kraft geſezt wird; dadurch nun wird das Wiſſen Tugend. (Ein inconſequenter Flekk ſcheint hier wieder durch, denn wie kann der Gedanke eine affectio des Leibes werden, wenn der Leib nicht durch den Gedanken zum Handeln beſtimmt wird, wie auch ohne dieſes nicht zu verſtehen iſt, wie die Begierde beſtehen kann als ein ſich auf Seele und Leib zugleich beziehender Trieb.) Es giebt alſo eine zwiefache Anſicht des guten, an ſich, als Weisheit, und im Streit gegen die Paſſion, als Tugend. Hülfsanſchauung iſt ferner die, daß die Affectionen des ähnlichen uns ähnlich afficiren. Dieſe muß das Uebel des Nominalismus gut machen und alles Wohlwollen hineinbringen. (Hier iſt nun aber ein Hauptknoten, nämlich ob dieſe Erfahrung nicht auf einer inadäquaten Idee beruht und ob es nicht zur vollkommnen Weisheit gehörte, ſich von dieſer Theilnahme loszumachen, ſo daß man nur von der Weisheit anderer angenehm afficirt würde, von ihrer Thorheit aber gar nicht. Auch dies ſcheint ein Triumph der Geſinnung über die Conſequenz zu ſein, denn der ſtrenge Nominalismus bringt wol jene Aufgabe mit ſich.) Hiernach nun iſt die Tugend als Affect der Action Tapferkeit und beſteht aus animositas, der unmittelbaren Selbſterhaltung im Zuſtand der höhern Erkenntniß, und generositas, der Erhaltung anderer darin. In ſich betrachtet iſt nun die Weisheit die Fertigkeit, alles in Gott zu ſehen und folglich sub specie aeternitatis zu denken, wodurch der Gegenſaz zwiſchen gut und böſe mit dem böſen zugleich verſchwindet, indem es in Gott kein malum giebt. Iſt nun dieſes richtig: ſo giebt es

auch eine Art, uns ſelbſt sub specie aeternitatis und in Gott zu denken. Damit verſchwindet der Tod, und die Weisheit iſt eine Betrachtung des Lebens. Dies iſt zugleich ſeine Unſterblichkeitslehre, die aber der populären Vorſtellung freilich klar entgegen ſteht, indem er ſagt, die Seele sub specie aeternitatis gedacht hat keine Dauer, welche leztere gänzlich auf den Körper beſchränkt iſt; in jener Ewigkeit alſo findet gar nichts zeitliches ſtatt. Mit dem böſen zugleich verſchwindet nun auch die tristitia und es tritt eine vollkommene acquiescentia ein. Das Erkennen der Dinge in Gott iſt aber zugleich die Erkenntniß Gottes, weil Gott nicht unmittelbar anzuſchauen iſt, und alſo zugleich Liebe zu Gott als zu der Urſach der Vervollkommnung des Seins, welche in der acquiescentia liegt. Vergleicht man Spinozas Ethik mit Geulinx: ſo findet man ſcheinbare Widerſprüche genug. Dem Spinoza iſt die humilitas keine Tugend, er erklärt ſie aber als eine Zugeringachtung ſeiner ſelbſt, und ſo iſt ſie keine adäquate Idee. Dagegen kennt Geulinx keine Liebe zu Gott, weil ſie weder amor beneficentiae noch amor obedientiae ſein kann, indem Gott jeder ohnedies gehorchen muß, ſondern nur eine Liebe zur Vernunft, allein die des Spinoza iſt eine dritte immer noch übrig bleibende. Dem Spinoza kommt alles auf die Selbſterhaltung hinaus, und dem Geulinx gehört es unter die erſten Gebote, daß man auch nicht ſoll leben wollen, allein jener unterſcheidet das höhere und niedere Selbſt, wogegen dieſer das erſte als ratio zum Gegenſtand der unbedingten Liebe aufſtellt. Dieſe Widerſprüche ſind alſo nur ſcheinbar. Wahre Differenzen liegen nur im Ton und Charakter des ganzen, wie er aus ihrer ſehr verſchiedenen Individualität hervorgeht. Nominaliſtiſch, vom perſönlichen Ich ausgehend, mit negativem Charakter, alles gemeinſchaftliche nur untergeordnet conſtruirend und viel zu viel für das einzelne vorausſezend ſind ſie beide, Spinoza aber weit ſyſtematiſcher und vollſtändiger ausgeführt und den allgemeinen Principien weit mehr Recht widerfahren laſſend in der Darſtellung.

Kurze Darſtellung

des

ſpinoziſtiſchen Syſtems.

Inhalt *).

I. Theologie.
  I. Polemiſcher Theil.
  II. Thetiſcher Theil.
    1. Aufſuchung von Spinozas Hauptſaz.
    2. Ableitung der Folgen daraus.
  III. Vergleichung der ſpinoziſtiſchen Theologie.
    1. Ueber die Gründe für und wider eine extramundane Urſach
      a. in Vergleich mit Leibnitz,
      b. in Verg'eich mit Kant.
    2. Ueber die Beſchaffenheit des der Sinnenwelt zum Grunde liegenden
      a. in Vergleich mit Leibnitz;
        1. von der Einheit und Unendlichkeit deſſelben,
        2. von dem Weſen und den Eigenſchaften des unendlichen,
        3. von dem Verhältniß der endlichen Dinge zum unendlichen.
      b. im Gegenſaz gegen Kant.
        1. (Von der Einheit und Unendlichkeit deſſelben)
        2. (Von dem Weſen und den Eigenſchaften des an ſich exiſtirenden)
        3. (Von der Inhärenz der endlichen Dinge in dem unendlichen).

II. Kosmologie oder über die Verbindung des ausgedehnten und denkenden.
  I. Expoſition.
    1. Identität oder Verſchiedenheit beider.
    2. Ueber das cauſelle Verhältniß zwiſchen beiden.
    3. Ueber den Primat derſelben.
  II. Vergleichung
    a. mit Leibnitz;
      1. (Identität oder Verſchiedenheit des ausgedehnten und denkenden.)
      2. (Keines iſt die Urſache des andern, aber beide gehören weſentlich zu einander.)
      3. (Der Primat zwiſchen beiden.)

*) Die in Klammern eingeſchloſſenen Ueberſchriften ſind vom Herausgeber aus dem Text ergänzt worden.

I. Theologie.

Dieſe Lehre hat offenbar zwei Theile, einen polemiſchen und einen thetiſchen. Ich will zwar nicht glauben, daß Spinoza ſeinem Syſtem den polemiſchen vorangeſchikkt, ſondern daß dies nur Jacobi gethan, der überall nach der Geneſis der Syſteme ſucht; allein ſo viel iſt doch gewiß, ſubjectiv iſt der polemiſche zuerſt da geweſen, denn das iſt der Gang eines jeden Syſtems. Alſo

I. Spinozas polemiſche Theologie.

Mir ſcheint es, als ob er von zwei verſchiedenen Punkten aus auf ſein Syſtem hätte kommen können, Einmal von der gewöhnlichen Lehre über die innern Eigenſchaften Gottes; zweitens von den gewöhnlichen Behauptungen über ſeine äußern Verhältniſſe zu den endlichen Dingen. Ad 1. Gott hat Verſtand und Willen. Wille aber iſt nur da, wo ein neues Verhältniß eines Dinges zu andern entſtehen ſoll, denn Wille iſt nur da, wo Begierden und Entſchlüſſe ſind; in dem unveränderlichen Weſen aber kann kein neues Verhältniß zu andern Dingen entſtehen: alſo hat Gott keinen Willen; ebenſo iſt Verſtand nur, wo Vorſtellungen und Urtheile ſind; dieſe ſind aber nur da, wo eben ein neues Verhältniß gegen andere Dinge (es

mag nun vom Willen oder von den äußern Dingen herrühren) wahrgenommen wird; beides wird bei Gott unmöglich: alſo hat Gott auch keinen Verſtand. Nun wäre alſo in Spinoza die Frage entſtanden, Was für Eigenſchaften hat alſo das unendliche Weſen? Daß Gott ein ausgedehntes Weſen ſei, wäre auf eben die Weiſe verneint worden, wie das vorige. Nun wäre alſo nur zweierlei übrig geblieben, entweder endliche Dinge ohne ein unendliches zu ſtatuiren, oder einen Mittelweg in der Beſtimmung des unendlichen Dinges einzuſchlagen. Ich ſage, dies könnte der erſte Geſichtspunkt geweſen ſein, von dem Spinoza ausgegangen iſt; ich glaube aber nicht, daß er es geweſen ſei, theils weil ſich daraus weder die Urſach, einen Mittelweg dem reinen Atheismus vorzuziehen, noch die beſondere Beſchaffenheit dieſes Mittelweges begreifen läßt, theils weil es ſchon den pſychologiſchen Grundſaz Spinozas, Die Vermögen nicht abgeſondert von ihren Thätigkeiten zu betrachten, vorausſezt. Ich ſchreite alſo mit Jacobi Ad 2. Gott ſoll die Außendinge hervorgebracht haben, dies ſezt ein Entſtehen aus dem Nichts voraus, denn hierauf fußt eigentlich Spinoza, nicht darauf, daß ſich in dem unveränderlichen etwas müßte verändert haben, denn ſein unendliches Ding iſt im eigentlichſten Sinn auch nicht unveränderlich. Eben ſo wenig können nun die endlichen Dinge irgendwann entſtanden ſein. Hieraus folgt nun aber eigentlich für das unendliche Ding nichts, als daß es die endlichen Dinge nicht außer ſich hervorgebracht habe, und dies reicht alſo ebenfalls nicht hin, um des Spinoza Idee vom unendlichen Ding zu deduciren. Freilich ſind nun nur zwei Fälle möglich, entweder beſtehen die endlichen Dinge von Ewigkeit her für ſich, oder ſie ſind im unendlichen. Warum nahm er aber nicht den erſten Fall an, der in Jacobis Darſtellung gar nicht einmal widerlegt wird? Dann wäre ihm in Abſicht des unendlichen Dinges noch zweierlei frei geblieben, entweder es ganz zu leugnen, oder ihm dasjenige Geſchäft anzuweiſen, welches ihm Ariſtoteles anwies. — Der po-

lemiſche Theil reicht alſo nicht völlig hin, um den thetiſchen zu begründen; es muß noch eine andere leitende Idee in Spinozas Geiſt vorhanden geweſen ſein.

II. Thetiſcher Theil.

Wir mögen alſo von den beiden polemiſchen Geſichtspunkten welchen wir wollen als den urſprünglichen annehmen: ſo müſſen wir immer, um zu Spinozas Idee vom höchſten Weſen zu gelangen, von der Idee ausgehen, Es iſt unmöglich daß die endlichen Dinge für ſich beſtehen können. Davon beſiehe nun, was ich zu Anfang der zweiten Hauptabtheilung ſagen werde. Hier kann die Sache nur noch von Seiten des unendlichen Dinges erörtert werden.

1. Aufſuchung von Spinozas Hauptſaz.

Wenn der Hauptſaz Spinozas, Es muß ein unendliches geben, innerhalb deſſen alles endliche iſt, ſich auf etwas anderes gründete, als auf die Idee von dem Fluß der endlichen Dinge, deren jedem für ſich betrachtet keine Exiſtenz zukommt: ſo könnte er unmöglich die nämliche Folge gehabt haben. Dieſer Saz hätte alsdann a. entweder gar keinen reellen Grund gehabt, ſondern wäre von Spinoza nur zum Schein vorgetragen worden, dann würde er aber müßiger ſtehen und auf die Beſtimmung der endlichen Dinge im Syſtem nicht ſo viel Einfluß haben; oder b. er hat nur einen ſubjectiven Grund, z. E. die Ableitung der Vorſtellungen. Freilich könnte dann Spinoza nicht ſagen, Das unendliche Ding iſt das einzige exiſtirende, die endlichen Dinge ſind, qua tales, non entia, ſondern grade umgekehrt, allein es iſt ja ſehr glaublich, daß ihm eben die Verwechſelung des logiſchen Grundes mit dem Realgrund, und daher auch des logiſchen Weſens mit dem Realweſen begegnet ſei, die man ſo vielen andern Philoſophen vorwirft. Dies hat ſogar einigen Schein und hat auch mich anfänglich

verführt. α. Man ſehe nur den sub §. V. *) angeführten Beweis aus Ethic. pars I, prop. 28: ſo ſcheint eine offenbare Verwechſelung zwiſchen Folge und Wirkung, Grund und Urſach, in die Augen. β. Man betrachte den Saz, Daß das Weſen eines Dinges keine Zahl enthalte, d. h. daß Dinge numeriſch verſchieden ſein können, ohne verſchiedene Subſtanzen zu ſein. γ. Noch eine andre sub §. VII. angeführte Stelle ſcheint wirklich darauf zu führen, daß es ihm um Ableitung der Vorſtellungen vornämlich zu thun ſei. δ. Endlich ſcheint der Saz, Daß die Ordnung und der Zuſammenhang der Dinge eben der ſei, als der Zuſammenhang und die Ordnung der Begriffe et v. v., dieſe Verwechſelung gar ſehr zu erleichtern. Allein alle dieſe Dinge laſſen ſich auch anders erklären.

Ad α. Das ſchwankende in dem Beweis ſieht bei genauer Betrachtung mehr willkührlich als unwillkührlich aus. Spinoza wollte die Idee vom Hervorbringen der endlichen Dinge durch Gott nicht geradezu beſtreiten, ſondern wenigſtens den Namen ſchonen; man vergleiche nur §. XXXVI., wo er zwiſchen beiden Verknüpfungen eben ſo ſchonend und doch eben ſo ſchneidend unterſcheidet; ferner §. XIX., wo er den Ausdrukk Gott, ſofern er eine freie Urſach iſt, in keiner andern Bedeutung braucht, als in der, Gott, ſofern man ſein Weſen an ſich (ohne die Affectionen, welche nicht logiſch nothwendig mit jenem verbunden ſind, mit in Betracht zu ziehen) betrachtet. Dies ſcheint ſchon deutlich genug zu zeigen, daß er beide Arten der Verknüpfung nicht unter einander verwirrt, ſondern bloß eine der andern unvermerkt unterſchieben will, weil er ſah, daß die eine ſich für das Verhältniß des unendlichen Dinges zu den endlichen gar nicht paſſe.

Ad β. Dieſen Saz hat Jacobi ohne Verbindung hingeſtellt, daß man alſo über ſeinen eigentlichen Plaz nicht urtheilen kann. Ich urtheile aber darüber ſo, Sollte dieſer Saz einen directen

*) Nämlich in Jacobis Schrift über die Lehre des Spinoza. 2. Aufl. S. 170. Auf dieſe Schrift beziehen ſich auch alle ſpätern Anführungen.

Beweis für die Einheit der Subſtanz abgeben und dabei auf der Verwechſelung des logiſchen Weſens mit dem reellen Subſtrat der Eigenſchaften beruhen: ſo müßte 1. irgendwo die gänzliche Einheit des logiſchen Weſens deducirt ſein. Spinoza thut aber ganz das Gegentheil; denn das logiſche Weſen der Dinge müßte abgeleitet ſein aus Bewegung und Ruhe und in der Art dieſer Ableitung und Verbindung beſtehen; da ſagt nun Spinoza, daß ſie in dieſer Rükkſicht verſchieden wären; 2. müßte er die Form haben, Die Einheit der Subſtanz bringt die numeriſche Verſchiedenheit mit ſich, indem das logiſche Weſen nicht als Weſen erkannt wird, wenn es nicht auf verſchiedene Art modifizirt wird. Dieſer Saz iſt alſo nur ein untergeordneter, bezieht ſich nur auf Einwendungen gegen den Grundſaz von der Einheit der Subſtanz und gründet ſich eben auf jene Vorausſezung, daß den endlichen Dingen keine eigne Exiſtenz zukommt, und ſagt aus, daß unter dieſer Vorausſezung die numeriſche Verſchiedenheit der Dinge keine Einwendung gegen die Lehre von der Einheit der Subſtanz ſei.

Ad γ. Dieſer Saz iſt nicht nur aus einer ganz fremden Schrift, ſondern bezieht ſich auch gar nicht einmal auf die logiſche Deduction der Vorſtellung, ſondern auf die hiſtoriſche, und dieſe könnte doch auf keinen Fall der Hauptzwekk des Syſtems ſein.

Ad δ. In dieſem Saz werden eigentlich unter den Begriffen die denkenden Naturen verſtanden; er bezieht ſich offenbar auf Spinozas Hauptlehre vom Verhältniß des Denkens zur Ausdehnung und hat alſo einen ganz andern Urſprung. Ueberhaupt kann jene ohne dieſe Betrachtungen wirklich ſcheinbare Verwechſelung auch ſchon um deswillen nicht der Grund von Spinozas Lehre über das unendliche ſein, weil ſonſt nicht ſo oft den Dingen die Exiſtenz abgeſprochen werden würde, um ſie dem unendlichen allein beizulegen.

2. Ableitung der Folgen daraus.

Wenn man dieſe Begründung des Sazes vom unendlichen aus dem von dem Fluß aller endlichen Dinge annimmt: ſo folgen nicht nur alle einzelnen Säze des Syſtems, ſondern auch dasjenige, was, wenn man die Säze gefaßt hat, an der Darſtellung noch immer ſonderbar zu ſein ſcheint.

a. Das unendliche Weſen kann ſeinem Weſen nach nicht durch diejenigen Prädicate beſtimmt werden, welche das Weſen der einzelnen Dinge ausmachen, ſonſt käme ihm auch ſeinem Weſen nach kein eigentliches Sein zu, ſondern eine beſtändige Succeſſion des Werdens; darum iſt es weder durch Verſtand noch Willen, weder durch Bewegung noch Ruhe definirbar, und man kann von ihm, aus dieſem (dem erſten polemiſchen) Geſichtspunkt betrachtet, nichts ſagen, als daß es das eigentlich exiſtirende ſei.

b. Eben deswegen konnte auch Spinoza dem unendlichen Ding nicht das exemplariſche Geſchäft des Ariſtoteles anweiſen, ſondern es iſt, abgeſondert von den endlichen Dingen betrachtet, nichts, als das ihnen gemeinſchaftliche Sein, das völlig unbeſtimmte, die reine Materie, wie Jacobi ſagt; ich möchte es die unvorſtellbare Materie nennen, denn Spinoza ſelbſt ſagt, man könne ſich keinen allgemeinen Begriff davon machen, und anſchauen kann man es auch nicht. Dies iſt es, ſo abgeſondert betrachtet, ſeinem Gehalt nach; ſeiner Form nach iſt es das unbedingte, welches nicht außerhalb der Reihe, ſondern nur in dem ganzen Inbegriff derſelben zu finden iſt.

c. Eben dieſe doppelte Betrachtung des unendlichen, da es bald abgeſondert von den endlichen Dingen per se betrachtet bald wieder in der untrennbaren Verbindung mit ihnen vorgeſtellt wird, ſo daß man von ihm ſagen kann ſowol Es hat kein Vorſtellung, als auch Es ſind alle Vorſtellungen in ihm; ſowo Es hat keine Bewegung, als Es iſt alle Bewegung in ihm

dieſe ſage ich iſt das was in der Darſtellung immer ſonderbar und unerklärlich bleibt, wenn man nicht von dieſem Punkt aus, geht. Nämlich von dem Bedürfniß getrieben, den lezten Grund der endlichen Dinge zu finden, findet Spinoza ein unendliches, deſſen Eſſenz die bloße Exiſtenz iſt; von dem Saz geſtoßen Daß der lezte Grund der endlichen Dinge nicht außerhalb derſelben ſein darf, entdekkt er nun, daß jenes unendliche nicht das ganze, vollkommene unendliche iſt, ſondern daß zu jener Eſſenz die endlichen Dinge in dem Verhältniß der Inhärenz wenigſtens mittelbar ſtehen müſſen.

d. Man könnte aber die Frage aufwerfen, Wenn Spinoza bei Betrachtung der endlichen Dinge nur das Sein fehlte (indem er einen eigentlichen Realgrund des Seins nicht annahm), wie kam er dazu, dieſem Sein Einheit und Unendlichkeit zu geben? Antwort, Ebenfalls durch jene Lehre von dem Fluß der Dinge. Dieſer nämlich betrifft nicht nur das, was wir das äußere an den Dingen nennen, ſondern auch das ſogenannte innere (welches freilich dem Spinoza auch nur ein äußeres iſt), indem oft ein Individuum ſich in mehrere theilt oder mehrere ſich in eins vereinigen, oft auch etwas das nämliche zu ſein geſagt wird, obgleich ſowol Materie als Form ſich gänzlich verändert haben (zum deutlichen Beweis, daß das ſogenannte Weſen der Dinge, das, wodurch wir ihre Identität beſtimmen, nur ein Verhältniß ſei). Hieraus ſchloß er nun eben ſeinen Saz, daß die numeriſche Verſchiedenheit noch keine Verſchiedenheit des zum Grunde liegenden Seins begründete, denn wie konnte ein Sein ſich in mehrere theilen oder mehrere in eins zuſammenfließen, oder ein Ding, dem bisher gar kein eignes Sein zukam, plözlich ein ſolches erlangen, oder worin ſoll die Berechtigung liegen, die Dinge zu vereinzeln, wenn weder Materie noch Form, weder einzeln noch verbunden, dazu hinreichen. Iſt nun ſolchergeſtalt die Einheit des Seins zugegeben: ſo folgt die Unendlichkeit deſſelben von ſelbſt.

e. Ich habe bei dem Copiren der Paragraphen eine lange zu §. XI. gehörige Stelle mehr von ohngefähr als abſichtlich (welches leztere bei mehreren der Fall geweſen iſt) ausgelaſſen, welche von dem Saz handelt, daß man das unendliche Ding nur ſehr uneigentlich unum oder unicum nennen kann. Wenn man dieſen Saz nur obenhin anſieht: ſo könnte man leicht verleitet werden, doch zu jener Meinung zurükkzukehren, das unendliche Ding des Spinoza ſei nur ein allgemeines Ding; in jener Stelle aber findet man, was ich auch ſchon im voraus vermuthet hatte, eine hinlängliche Widerlegung dieſer Meinung. Er geht davon aus, daß das Subſumiren unter Zahlen nur dann und bei den Dingen ſtatt finde, welche man unter einen gemeinſchaftlichen Geſchlechtsbegriff gebracht hat. Dieſe Operation aber findet in Rükkſicht auf Gott gar nicht ſtatt. Weit entfernt alſo, Gott als ein allgemeines Ding anzuſehen, ſagt er vielmehr, Es laſſe ſich kein allgemeiner Begriff von ihm geben, de ejus essentia universalem non possumus formare ideam, und deswegen paſſe auch nicht einmal das Prädicat Einzig auf ihn. — Daß er Gott den Namen eines individui nicht geben wollte, kam daher, weil das wieder auf die Idee gebracht hätte, ihn von den endlichen Dingen zu unterſcheiden und außerhalb derſelben zu denken.

f. Noch giebt es etwas, was mir weniger klar iſt, als das übrige, nämlich, Was heißt es, die Subſtanz unter einem gewiſſen Attribut betrachten, z. E. in dem Saz, Es iſt einerlei, ob man das unendliche Ding unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem des Denkens betrachtet. Ich erkläre es mir aber ſo, In ſofern man das unendliche Ding in dem Inbegriff der endlichen Dinge anſchauen will, iſt es gleichviel, ob man die ausgedehnten oder die denkenden Dinge betrachtet; nämlich gleichviel, ſowol in Abſicht auf das Reſultat, weil im Bewußtſein alles vorkommt, was in der Ausdehnung geſchieht, aber auch ſonſt

nichts, als auch in Abſicht auf die Procedur, weil die denkenden Dinge keine anderen ſind als die ausgedehnten.

III. Beurtheilung der ſpinoziſtiſchen Theologie.

Man kann unmöglich die Theologie des Spinoza mit der ganzen Theologie anderer Syſteme vergleichen, denn der Hauptſaz der erſteren zwekkt ja dahin ab, die leztere völlig ihrem Weſen nach zu leugnen, und das eigentliche Object derſelben als unmöglich darzuſtellen. Es iſt aber hier eine doppelte Vergleichung möglich, 1. der Gründe, welche Spinoza gegen eine extramundane Urſach vorbringt, mit denen, welche andere für dieſelbe anführen; 2. deſſen, was Spinoza von dem der Sinnenwelt zum Grunde liegenden an ſich exiſtirenden behauptet, mit dem, was andere darüber lehren. Dieſe doppelte Vergleichung will ich nun anſtellen in Rükkſicht auf den Leibnizianismus und den Kantianismus.

1. Ueber die Gründe für und wider eine extramundane Urſach.

(Jacobi conſtituirt den Gegenſaz zwiſchen Leibnitz und Spinoza ſupramundan und intramundan; das ſcheint mir nicht ganz paſſend.)

a. Im Gegenſaz gegen den Leibnizianismus.

Hier ſcheint mir Spinoza in jeder Rükkſicht ſiegreich. Man modificire auch die Monadologie wie man will, am Ende muß doch immer die unendliche Monade die endlichen geſchaffen haben, alſo der ärgſte Verſtoß gegen das Ex nihilo nihil fit. (Denn wenn ſie auch nur die Welt aus ihnen geſchaffen hätte: ſo ſind ſie doch vorher alle unwirkſam und alſo ſo gut als nicht da geweſen.) Aber noch mehr, Mit welchem Recht gehört denn die unendliche Monade nicht zur Welt? Sie iſt ja doch der Art nach das nämliche, was die endlichen ſind, welche die Welt ausmachen, und es giebt zwiſchen beiden keinen andern Unterſchied als den

des Grades, und der iſt nicht hinreichend, und den des unmittelbaren (weil ſie ohne Körper vorſtellt), und der iſt nicht haltbar, denn Vorſtellen läßt ſich ohne ein medium gar nicht denken Alſo hat ſie entweder einen eignen Monadenkörper und iſt nur ein einzelnes Individuum, in dem elenden Sinn, in welchem die Gottheit es nach Spinoza unmöglich ſein kann, oder die ganze Welt iſt ihr Körper und ſie macht alſo mit derſelben nur ein Ding aus. Sollte ſich aber der Leibnitzianismus auf die Möglichkeit des Denkens ohne medium ſtüzen: ſo ließe ſich wenigſtens leicht zeigen, daß dieſes weder einzelne Vorſtellungen noch einzelne Willensbeſtimmungen enthalten könnte, es iſt alſo etwas unbeſtimmtes, welches doch ohne Beſtimmung nicht wirklich ſein kann, und ſo wären wir wieder bei Spinoza.

b. Im Gegenſaz gegen den Kantianismus.

Spinoza geht ebenfalls von dem allgemeinen Problem aus, das unbedingte zu dem bedingten zu finden, aber Kant läßt es wenigſtens zu, ſich ein unbedingtes außer der Reihe zu denken. Spinoza meint, es ſei kein anderes unbedingtes möglich, als der ganze Inbegriff des bedingten. Auch hier ſcheint mir Spinoza ſiegreich, oder vielmehr der Kantianismus ſcheint mir, wenn er ſich ſelbſt verſteht, auf Spinozas Seite zu ſein. Das unbedingte, welches Kant zuläßt, ſoll doch auch den ewigen regressus nicht aufhalten und alſo den Anfang der endlichen Dinge nicht erklären; hierin ſtimmt er alſo ſchon mit Spinoza. Aber noch mehr, Iſt denn bei Kant dies außerweltliche Weſen die Urſach der Sinnenwelt? Mit nichten; die Sinnenwelt iſt bloß ein Erzeugniß der Verſtandeswelt und des Menſchen, und die Welt der noumena iſt gerade auf eben die Art die Urſach der Sinnenwelt, wie Spinozas unendliches Ding die Urſach der endlichen Dinge iſt. Wodurch wird nun Kant genöthigt oder auch nur veranßt, ein außerweltliches Ding als Urſach der Verſtandeswelt zunehmen? Weiß er denn, ob überhaupt die Kategorie der

Cauſalität auf die noumena anwendbar iſt? Weiß er, ob jene Welt ein bedingtes iſt, wozu er ein unbedingtes zu ſuchen braucht? Offenbar wird er durch nichts veranlaßt, als durch einen inconſequenten Reſt des alten Dogmatismus, und Kant iſt eigentlich in dieſem Stükk ein Spinoziſt, verſteht ſich mutatis mutandis, welche mutanda aber eigentlich dieſes Lehrſtükk an ſich ſelbſt nicht betrifft.

2. Ueber die Beſchaffenheit des der Sinnenwelt zum Grunde liegenden.

a. In Vergleich mit Leibnitz.

Hier giebt es nun mehrere Lehrſäze, welche zwar nicht ganz unabhängig von einander ſind, die man aber doch ſo viel als möglich trennen muß.

1. Der Sinnenwelt liegt ein einiges untheilbares Sein zum Grunde, und dies Eine exiſtirende iſt alſo unendlich — ſtatt dieſer Einen Unendlichkeit nimmt Leibnitz eine unendliche Menge von Einheiten an; allein woher nimmt er das Princip, die Einheiten zu unterſcheiden und dieſe unendliche Vielheit zu conſtituiren? Aus der Mannigfaltigkeit der Materie kann er es ohne Zirkel nicht nehmen, denn das iſt ja eben die Frage, ob dieſer etwas inneres correſpondirt, oder ob ſie bloß etwas äußeres iſt; auch nimmt er ſie nicht daher, denn er giebt implicite wenigſtens die unendliche Theilbarkeit zu, indem er nicht leugnen kann, daß ich, ich mag in der Theilung fortſchreiten ſo viel ich will, doch immer nur auf einen Körper, alſo auf ein aggregatum substantiale komme, und er wird nie behaupten, daß ich, bei einer noch ſo ſehr idealiſirten Vollkommenheit der Sinne und der Werkzeuge, je die Materie zu Monaden theilen könnte. Wenn alſo die phyſiſche Compoſition von der metaphyſiſchen, die phyſiſche Analyſe, ſie ſei nun mechaniſch oder chemiſch, von der metaphyſiſchen ſo gänzlich, nicht nur dem Grad ſondern der Art nach verſchieden ſind: ſo giebt das mannigfaltige in d

Materie nicht Recht, eine Mehrheit des zum Grunde liegenden unſinnlichen anzunehmen. Der Unterſchied zwiſchen der ſchlafenden und wachenden Monade (abgerechnet, daß dieſer erſt deducirt werden könnte, nachdem die Wahrheit der Monaden deducirt wäre) reicht auch nicht hin dazu; denn auch er iſt kein weſentlicher Unterſchied. Wenn, wie Leibnitz einſt ſagte, in einer Kaffeetaſſe Monaden ſind, welche einſt als vernünftige Seelen exiſtiren werden: ſo muß ihnen alſo das Syſtem der Vernunft ſchon angeboren ſein. Beide ſind alſo bloß durch die Art ihrer Vereinigung mit andern unterſchieden; aber wird dieſer Unterſchied ein weſentlicher ſein? Ich glaube nicht. Von den ſchlafenden nämlich ſind mehrere unter einander zu einem aggregatum substantiale vereinigt. Man ſieht aber leicht, 1. daß die Vereinigung der ſchlafenden kein abſolutes Individuum conſtituirt (dies giebt Leibnitz ſelbſt zu), ſondern nur ein ſcheinbares; 2. daß auch die Vereinigung der wachenden mit den ſchlafenden dies nicht bewirkt; denn einmal hören jene zuſammengenommen durch dieſe Dazwiſchenkunft keineswegs auf, ein bloß ſcheinbares Individuum zu ſein, und dann iſt eigentlich die Verbindung der wachenden Monade mit den ſchlafenden von keiner andern Art, als die Verbindung jeder einzelnen ſchlafenden mit dem ganzen Univerſo, denn auch von dieſen ſtellt eine jede gemäß ihrer Wechſelverbindung mit allen übrigen die Welt vor; alſo iſt eigentlich eine jede mit allen übrigen auf die nothwendigſte und engſte Art verbunden. Leibnitz war alſo weder gemüßigt noch veranlaßt, eine Mehrheit des exiſtirenden anzunehmen, ja er iſt nicht einmal im Stande, jene Mehrheit auf eine haltbare Weiſe zu conſtituiren, und Spinoza würde ihm leicht den Uebergang zu ſeiner Meinung von der Einheit des unendlichen abtrozen, wenn er ihm zeigte, was er ſo klar bewieſen, daß das, was individuell ſcheint, nur zur Modification gehöre.

2. Dies unendliche hat kein anderes Weſen, als die Exiſtenz; Ausdehnung und Denken abſolut betrach-

tet sind seine Attribute. Anstatt dessen sagt Leibnitz, Das Wesen des existirenden besteht im Denken; Verstand und Wille sind seine Attribute; Ausdehnung ist nur ein auf einer Modification des existirenden beruhender Schein. Es kommt bei dieser Differenz auf den Rang an, der dem Denken an sich beigelegt wird, und auf das Verhältniß des dem Denken gegebenen Ranges zu dem, welcher der Ausdehnung zukommt. Da scheint nun, was das erste Stükk betrifft, Leibnitz abermals mit sich selbst nicht einig, und im Grunde von Spinoza nicht weit entfernt zu sein. Das Denken, in concreto betrachtet, ist nicht bei allen Monaden einerlei, also kann es auch eigentlich nicht ihr Wesen (ihr Gattungsbegriff) sein, wenigstens gehört dazu weder Bewußtsein noch bestimmte Vorstellung (dies ist wieder ein Moment der Annäherung Leibnitzens an Spinoza in Absicht auf das erste Lehrstükk; wenn Bewußtsein zum Wesen des existirenden gehörte: so wäre die Personalität desselben ein hinreichender Grund, eine Mehrheit zu constituiren, dieser fällt aber völlig weg); denn beides beruht auf der Modification des Daseins der Monaden in ihrer Verbindung unter einander. Es bleibt also nichts übrig, als die Denkfähigkeit. Allein, wenn Leibnitz nur sich selbst weiter verfolgt hätte: so würde er leicht gesehen haben, daß diese nicht das ganze Wesen ausmacht; es muß doch in den Monaden etwas von der Denkfähigkeit ganz verschiedenes liegen, welches sie fähig macht, in diejenige Verbindung zu treten, durch welche die schlafenden aus isolirten Einheiten zu substantiellen Aggregaten, und die wachenden aus todten Entelechien zu wirklichen Seelen werden; wie will er dies etwas andres nennen, als die Ausdehnungsfähigkeit oder die absolute Ausdehnung? Von diesen beiden Dingen nun ist also keines das eigentliche Wesen der Monade; dies ist nur die reine Materie, das lautere ens, an welchem jene beiden sich befinden, und die beiden selbst sind nur die Attribute jenes Wesens.

3. Die endlichen veränderlichen Dinge stehen zu dem unendlichen existirenden in dem Verhältniß einer

mittelbaren Inhärenz. Hier ſcheint es nun, als ob Leibnitz und Spinoza einander völlig widerſprächen ohne irgend einen Vereinigungspunkt, und in der That ſind ſie auch wegen des Unterſchiedes in dem erſten Lehrſtükk ſchwer, ich will nicht ſagen, zuſammenzubringen, ſondern auch nur zu vergleichen. Auf den erſten Blikk könnte man Leibnitz gar den Saz unterſchieben, daß das wirklich exiſtirende zu den endlichen Dingen in dem Verhältniß der Inhärenz ſtehe. Inzwiſchen ſagen Leibnitz und Spinoza beide, Das wirklich exiſtirende iſt in den endlichen Dingen als ihr eigentliches Weſen begriffen. Daraus wird nun, wenn ich mir das wirklich exiſtirende als Eins und untheilbar denke, natürlich jenes Verhältniß der mittelbaren Inhärenz; denke ich es mir als eine Mehrheit: ſo entſteht daraus jenes höchſt dunkle und räthſelhafte Verhältniß der Monaden zu den ſubſtantiellen Aggregaten, welches zwiſchen dem ſpinoziſtiſchen und kantiſchen gleichſam in der Mitte ſteht.

b. Im Gegenſaz gegen Kant.

Es läßt ſich zwar nicht geradezu behaupten, daß bei Spinoza das unendliche Ding ſich zu den endlichen verhalte, wie bei Kant die noumena zu den Phänomenen, denn ſonſt müßte Spinoza die kantiſche Philoſophie vor Kant erfunden haben; inzwiſchen, da doch bei beiden die Idee zum Grunde liegt, daß Eins das wirkliche und weſentliche das a priori das An ſich des andern enthalte: ſo muß allerdings von dieſer Seite die Vergleichung angeſtellt werden. Beide ſind auf ganz verſchiedenen Wegen zu dem Bedürfniß gelangt, den Dingen unſrer Wahrnehmung ein anderes Daſein unterzulegen, welches außer unſerer Wahrnehmung liegt, es fragt ſich alſo, Wie ſtatten beide dieſes Daſein aus und wer geht dabei am ſelbſtändigſten und conſequenteſten zu Werke? Alſo

1. der Saz von der Einheit und Unendlichkeit des exiſtirenden. Wie Spinoza zu dieſem kommt, habe ich oben deutlich zu machen geſucht, warum kommt Kant nicht dazu? Er

Dinge ſind an ſich anders, als ſie werden, wenn ſie durch unſer Vorſtellungsvermögen und durch unſere Organiſation gegangen ſind; das iſt es, wovon Kant ausgeht. Natürlich führt das dahin; jeder Erſcheinung liegt alſo ein Ding zum Grunde. War es aber Recht, hiebei ſtehen zu bleiben? Was macht die Individualität der Erſcheinungen aus? Offenbar nichts anders, als die Cohäſion, die identiſche Vereinigung der Kräfte einer gewiſſen Maſſe an einem Punkte. Dieſer Grund der Individualität liegt alſo bloß im vorſtellbaren, und kann ſich auch bloß auf das vorſtellbare beziehen. Von dieſer Seite alſo wäre wenigſtens Unwiſſenheit über die Mehrheit der noumena, und Gewißheit, daß wenigſtens die Mehrheit der phaenomena ſich nicht auf ſie beziehen kann. Dieſe Gewißheit wird noch dadurch erhöht, daß wir ein phyſiſches Individuum in mehrere theilen können; ſollte nun jedem Individuum in der Sinnenwelt eins in der Verſtandeswelt entſprechen: ſo müßten wir die Zahl der Dinge an ſich zu vermehren im Stande ſein. Dies wäre von Seiten der ausgedehnten Dinge. Allein der nächſte Uebergang aus der Sinnenwelt in die intelligible iſt der Menſch ſelbſt. Iſt es denn gewiß, daß jedem Bewußtſein ein eignes noumenon zum Grunde liegt? Gehört nicht dieſe Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? Mir wenigſtens ſcheint es mit den denkenden Dingen gerade die Bewandniß zu haben, als mit den ausgedehnten. Das individualiſirende Bewußtſein beruht auf der Receptivität und bezieht ſich nur auf die Erſcheinung; grade das, was gewiß am nächſten mit demjenigen zuſammenhängt, was in uns wirklich exiſtirt, nämlich die Vernunft individualiſirt uns am wenigſten, und ihre Betrachtung führt uns faſt eher vom Wahn der Individualität zurück. Wenn man alſo gar keinen Grund hat, eine Mehrheit der noumena zu behaupten, und wir nichts von ihnen ſagen ſollen, als was ſich nothwendig auf die Erſcheinung bezieht: ſo iſt es ſchon eine Anmaßung, wenn wir uns anders ausdrücken, als Das noumenon, Die Welt als noume-

non. Eben ſo wenig geht es nun aber an, ſich weiter zu verſteigen und mit Spinoza eine poſitive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten; davon konnte aber dieſer, dem der kritiſche Idealismus fremd war, nichts wiſſen. Dabei bleibt nun aber noch die große Frage zu erörtern, Wes Urſprungs iſt die Idee von einem Individuo, und worauf beruht ſie?

2. Der Saz von dem Weſen und den Eigenſchaften des an ſich exiſtirenden. Hier hat nun freilich Spinoza mehr Kenntniſſe, als er haben ſollte, er würde ſie aber nicht gehabt haben, wenn ihm die Idee des kritiſchen Idealismus gekommen wäre und an dieſer ſcheint er ganz nahe zu ſein. Das Weſen des unendlichen Dinges beſteht doch offenbar nur darin, daß es der abſolute Stoff iſt; woher weiß er aber, daß die abſolute Ausdehnung und das abſolute Denken die einzigen Attribute deſſelben ſind? Antwort, Nur daher, weil wir von keinen andern Eigenſchaften Vorſtellungen haben können. Will das nicht eben ſo viel ſagen, als Es iſt alles für uns verloren, was nicht im Raum angeſchaut und in der Zeit empfunden werden kann? Hätte er nun hievon den leichten Uebergang genommen zu der Einſicht, daß Raum und Zeit das eigenthümliche unſerer Vorſtellungsart ausmache: ſo würde er nicht geſagt haben, Ausdehnung und Denken wären die Attribute, vielweniger die einzigen Attribute des unendlichen. Hierauf beruht die einzige Differenz zwiſchen ihm und Kant. Ein ungenannter behauptete nach Spinoza, Es müſſe ſo viel Welten geben als Eigenſchaften des unendlichen. Dies war nun freilich keine conſequente Behauptung, indem die beiden von Spinoza anerkannten Eigenſchaften doch nur Eine Welt geben; deswegen ſchränkte er hernach ſeine Behauptung darauf ein, daß jedes endliche Ding alle Eigenſchaften der Gottheit offenbaren müſſe. Sezt man nun ſtatt Eigenſchaften der Gottheit — Eigenthümlichkeiten des anſchauenden: ſo heißt das Der abſolute Stoff iſt fähig, die Form eines jeden Vorſtellungs

vermögens anzunehmen, er beſizt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorſtellbarkeit eine unendliche (mittelbare) Vorſtellbarkeit. Eben dahin gehört das, was Hemſterhuis und mit ihm Jacobi über die verſchiedenen Anſichten der Welt nach der Receptivität der Organe philoſophiren; ſie ſind hier ſämmtlich ganz nahe an dem kritiſchen Idealismus, ohne es zu wiſſen.

3. Der Saz von der Inhärenz der endlichen Dinge in dem unendlichen. Hier ſcheint nun freilich Spinoza von Kant völlig abzuweichen und durch dieſen Ausdrukk ſelbſt die Richtigkeit der Vergleichung ſeines unendlichen mit dem kantiſchen noumenon wieder zu vernichten; allein man muß es mit dieſem Ausdrukk nicht genauer nehmen, als es Spinoza ſelbſt nimmt, und alles wohl mit einander vergleichen, was er ſagt. Er betrachtet die endlichen Dinge doppelt, einmal, ſo wie ſie in dem unendlichen wirklich ſind: ſo haben ſie ein ewiges unwandelbares Daſein ohne Erzeugung und Zerſtörung; dann wieder, ſo wie ſie außer dem unendlichen für ſich wahrgenommen werden: ſo ſind ſie gewiſſermaaßen non entia. Alſo ſo wie ſie inhäriren im eigentlichſten Sinn, werden ſie nicht wahrgenommen, und ſo wie ſie wahrgenommen werden, ſind ſie nicht Theile des unendlichen. Doch iſt Spinoza hier auch nicht ſo ganz nahe an Kant, und konnte es auch nicht wegen der falſchen Hypotheſen von den Eigenſchaften des unendlichen. Wenn ich Spinozas dunkle Terminologie über dieſes Lehrſtükk in unſere Sprache übertrage: ſo finde ich folgendes, Die endlichen Dinge ſind ein aus einer durch die Theile des unendlichen verbreiteten ungleichförmigen Vereinigung der entgegengeſezten modorum der Attribute entſtehender Schein. Wo hätte Spinoza ein anderes Schema zur Verdeutlichung jenes Verhältniſſes des wandelbaren Scheins zum beharrlichen Weſen hernehmen, als das von Subſtanz und Accidenz. Spinoza iſt alſo allerdings Kant auch hierin weit näher als jeder andere. Raum und Zeit iſt auch bei ihm nicht nur die Form, ſondern

der Urſprung alles wandelbaren und aller Veränderung; was alſo dadurch beſtimmt iſt, iſt auch bei ihm nicht im Ding ſelbſt, ſondern nur Modification eines Dinges, Raum und Zeit iſt das modificirende Medium, nur daß er dieſes nicht in uns, ſondern in einen unbekannten unendlichen Stoff hinein verlegte. Um ein Bild zu Hülfe zu nehmen, ſtellen wir uns das ſpinoziſtiſche Univerſum vor als einen Baum. Kann ich ſagen, Der Baum iſt eine Compoſition aus unendlich vielen einzelnen Dingen und einer unendlichen Reihe dieſer Dinge, von denen nothwendig die erſte eine Urſach außerhalb des Baumes gehabt haben muß? Nein, ſo wenig es widerſprechend iſt, anzunehmen, daß bis ins unendliche hin der Wechſel des Werdens in dem Baum fortdauert, eben ſo kann es auch a parte ante geweſen ſein, und muß ſo geweſen ſein, ſobald der Baum wirklich ein Univerſum iſt. Sein Weſen iſt die reine Materie (daß auch dieſe wechſelt, iſt das hinkende des Bildes). An dieſer ſind zwei verſchiedene Eigenſchaften, Flüſſigkeit und Feſtigkeit (daß dieſe in einander übergehen, muß nicht mit betrachtet werden), und jede von dieſen hat verſchiedene modi, jene Einſaugung und Verdikkung, dieſe Cohäſion und Reibung. Die beiden Eigenſchaften unter einander und wiederum die beiden entgegengeſezten modi dieſer Eigenſchaften ſind in den verſchiedenen Theilen des Baumes auf verſchiedene Art mit einander verbunden, aber immer verbunden. Keine Flüſſigkeit kann jemals anders wahrgenommen werden, als durch verſchiedene Verhältniſſe von Circulation und Verdikkung; keine Feſtigkeit ohne verſchiedene Miſchung von Cohäſion und Reibung. Daher muß nun nothwendig in uns die Vorſtellung von verſchiedenen einzelnen Dingen entſtehen. Sofern wir auf die Flüſſigkeit ſehen, werden wir das Syſtem der Säfte gewahr, ſofern wir auf die Feſtigkeit ſehen, das Syſtem der Saftbehälter (es iſt einerlei, unter welchem von beiden Attributen das Univerſum betrachtet wird). Eben ſo giebt uns die Betrachtung der modorum die Vorſtellung von einzelnen Dingen, de-

Saft, der ſich zuſammen verdikkt, der zuſammen circulirt, die Maſſe, welche bis zu einer gewiſſen Einheit der Bewegung cohärirt, ſcheint uns ein Individuum mit mehreren Eigenſchaften. Das Blatt, der Zweig, die Knospe, die Rinde ſcheinen Individuen, ſind's aber nicht und exiſtiren eigentlich nur als Theile des Baumes. Doch iſt kein Theil des Baumes, der nicht zu einem ſolchen Scheinindividuum gehörte; und die Eigenſchaften dieſer Individuen kommen eigentlich dem Baum an ſich nicht zu, z. E. die Elaſticität, die Härte, die Poroſität (d. h. eine einzelne Vorſtellung, eine einzelne Ausdehnung iſt nicht in Gott). Auf dieſe Art inhäriren die endlichen Dinge dem unendlichen.

II. Spinozas Kosmologie.

Vieles, was unter dieſen Titel gehörte, iſt ſchon unter dem vorigen vorgekommen, was noch übrig iſt, reducirt ſich auf den Saz vom Verhältniß des ausgedehnten zum denkenden; auch dieſer läßt ſich wieder in mehrere Theile auflöſen und mit den beiden Syſtemen in Vergleich bringen. Was aber die erſte Expoſition ſeiner Kosmologie anbelangt: ſo iſt es nicht nöthig, hier das polemiſche von dem thetiſchen Theile zu ſondern; erſteres wird unter lezterem mitbegriffen und lezterer findet ſeinen Grund in der Theologie.

1. Der Saz, welcher hier beſonders vorkommt, daß nämlich kein Ding ſich uns als ein einzelnes ausgedehntes darſtelle, welches nicht zugleich denkend und keins als ein einzelnes denkendes, welches nicht zugleich ausgedehnt ſei, ſcheint zwar eigentlich dazu hingeſtellt zu ſein, um auch die geringſte Spur von Dualismus zu vertilgen, aber eigentlich hat er doch kein polemiſches ſondern ein thetiſches Intereſſe. Denn wenn der Saz von dem Verhältniß der endlichen Dinge zum unendlichen einmal feſtſtand: ſo konnte der Dualismus dem Spinoza eigentlich nicht mehr gefährlich ſein, er konnte leicht zugeben, daß, obgleich die endlichen Dinge nicht beſondere Dinge an ſich wären, es doch zwei für unſere Wahrnehmung völlig unterſchiedene Claſſen der

ſelben gäbe, nämlich ausgedehnte und denkende, allein dies hätte zu ſeiner Lehre von den Eigenſchaften des unendlichen Dinges nicht gepaßt. Denn jedes einzelne Ding hat einen Theil des unendlichen Seins in ſich; wäre alſo ein einzelnes Ding ausgedehnt, ohne denkend zu ſein, oder umgekehrt: ſo müßte irgend ein Theil des ganzen Seins eine von den beiden nothwendigen Eigenſchaften des unendlichen entbehren, welches ſich nicht denken läßt.

2. Das Denken iſt nicht die Urſach der Ausdehnung, auch die Ausdehnung an ſich nicht die Urſach des Denkens, ſondern beides iſt nur überall unzertrennlich verbunden. Wenn man das abſolute Denken und die abſolute Ausdehnung verſteht: ſo bezieht ſich der Saz auf das unendliche, depositis affectionibus, oder ſofern es als freie Urſach betrachtet wird, und in dieſem Sinn iſt er allerdings dem Syſtem der Endurſach, ſofern ſie das höchſte dirigens ſein ſoll, entgegengeſezt. Allein dieſem wäre ſchon durch den Saz, daß in dem unendlichen, qua causa libera, gar keine einzelne beſtimmte Vorſtellung exiſtirt, hinlänglich vorgebeugt, und dieſer Saz muß alſo, auf die endlichen Dinge bezogen, eine andere Tendenz haben. Er ſcheint mir eine ziemlich genaue Folgerung des vorigen zu ſein. Was von jedem einzelnen Ding gilt, muß auch von jeder Veränderung gelten, indem jede, genau betrachtet, ein neues einzelnes Ding conſtituirt, alſo iſt in jeder Veränderung eine neue Modification der Ausdehnung und eine neue Modification des Denkens enthalten, alſo beides überall auf das genaueſte mit einander verbunden.

3. Ueber den Rangſtreit beider Eigenſchaften. Hier iſt Spinoza, nach Jacobi's Säzen zu urtheilen, vorzüglich ſchwer; er geſteht der Ausdehnung einen gewiſſen Primat vor dem Denken zu, den man aus den bisherigen Vorderſäzen nicht erklären kann, er ſcheint vielmehr erſchlichen zu ſein dadurch, daß das ausgedehnte ſchlechtweg das Ding, das denkende hingegen der

Begriff des Dinges genannt wird. Das iſt deutlich, daß nach Spinoza keines von beiden eigentlich die Urſach des andern iſt, wie aber weiter? Mit der Ausdehnung iſt überall und nothwendig das Denken verbunden (dies iſt aus dem vorigen Dogma klar), alſo was in der Ausdehnung vorkommt, muß nothwendig im Denken auch vorkommen; dies ſagt Spinoza deutlich. Hier iſt alſo das ausgedehnte gleichſam das Original, das gedachte die Copie. Es fragt ſich nur, ob man die Sache nicht auch umkehren und ſagen kann, Mit dem Denken iſt nothwendig die Ausdehnung verbunden, was alſo im Denken vorkommt, muß auch in der Ausdehnung vorkommen. Ich glaube, daß Spinoza dies hätte zugeben können, ohne die Haupteinheit ſeines Syſtems zu verlezen, und daß alſo hier ein falsum iſt, welches von keinem ſogenannten πρῶτον ψεῦδος herrührt. Jedes einzelne Ding iſt ein Aggregat von verſchiedenen Miſchungen der unmittelbaren und mittelbaren modorum im Verhältniß zu allen andern ähnlichen Dingen. Die äußere Einheit dieſer Beziehungen, das ausgedehnte, iſt der Leib des Dinges, die innere Einheit, das denkende, iſt die Seele; jener iſt gleichſam die Darſtellung, der Ausdrukk der Verhältniſſe des Dinges, dieſe iſt das Bewußtſein der Begriff derſelben. Dies iſt die einzige Art, wie ich mir die Ausdrükke erklären kann, daß das ausgedehnte in den Dingen das formelle, das denkende hingegen das objective derſelben ſei, Ausdrükke, welche unſerer Terminologie ſo ganz widerſtreben, daß wir ſie vielmehr umgekehrt wählen würden. Nur ſcheint aber den Spinoza der Ausdrukk, die Seele ſei der Begriff des Dinges, weiter geführt zu haben, als nöthig geweſe wäre. Ein Begriff nämlich muß immer einen Gegenſtand haben, wie denn auch Spinoza deutlich ſagt, das einzelne beſtimmte Bewußtſein ſei erſt eine Folge der Individualiſirung der einzelnen Dinge, was kann alſo anders ſein Gegenſtand ſein, als das ausgedehnte, denn was iſt ſonſt einzelnes und beſtimmtes da Die Idee von Gott, der ſich ſelbſt dachte, war ihm ſo ungeheue

daß er ihr nicht ſicherer und vollkommner entgehen zu können glaubte, als durch die Vorſtellung, In dem denkenden an ſich kommt nichts vor, es iſt nie Original, ſondern immer nur Copie, gleichſam innere Ausſage, Beſtätigung (mens affirmat) deſſen, was in der Ausdehnung vorkommt. Daher herrſcht denn auch, ſo viel ich urtheilen kann, in Abſicht auf dieſen Punkt, den Primat nämlich, eine Mannigfaltigkeit des Ausdrukks und der Vorſtellung, welche faſt an Widerſpruch zu grenzen ſcheint. Bald enthält das ausgedehnte in den Dingen und ſeine Veränderungen nur das formelle des Dinges und ſeiner Verhältniſſe, bald ſind doch wieder die Beſchaffenheiten, die der Körper annimmt, das einzige, was wirklich vorgeht, und die Vorſtellungen ſind nur die Beſtätigungen, das Gefühl dieſer Beſchaffenheiten. Bald ſind die Veränderungen des denkenden das eigentlich objective, bald ſind ſie eine bloße Begleitung der Veränderungen des ausgedehnten; bald iſt die Einſicht an allen einzelnen endlichen Naturen das höchſte, bald iſt die Vortrefflichkeit der Seele doch keine andere als die des Körpers. Ueberhaupt ſehe ich nicht ein, warum nur der Körper Beſchaffenheiten annimmt, und nicht das Ding ſelbſt. Im leztern Fall könnten doch einige von der Art ſein, daß ſie entweder den Körper gar nichts angehen, oder doch in ihm nur als Copie exiſtiren; ich ſehe nicht ein, warum nur das ausgedehnte der Gegenſtand des Denkens ſein kann, und nicht auch die Art, wie das ausgedehnte gedacht wird, die Relationen des ausgedehnten und gedachten; ich begreife nicht, wie Spinoza ſagen kann, Die Seele erfährt nichts, als die Beſchaffenheit des Körpers, wenigſtens macht ſie doch aus dieſer Folgerungen, welche nur der Natur des denkenden gemäß ſind, oder hat Spinoza keine Logik, und ſind auch die Vorſtellungen von dem unendlichen und von der endlichen innerlichen Identität aller endlichen Dinge grabezu durch den Körper in ihn gekommen? Hier vermuthe ich, daß manches im Spinoza anders iſt, als in Jacobi's Darſtellung; ich vermuthe, daß Spinoza nie etwas ge-

ſagt haben kann, was den craſſen Ausdrukk rechtfertigte, eine ſpeculative Unterredung ſei ein bloßes Geſchäft der Leiber. Ich glaube auch Jacobi ſchon beim Mantel zu faſſen, er hatte eine natürliche Tendenz, den Fatalismus des Spinoza ſo craß als möglich zu machen, nur hätte er ſich dann keine ſolche Stelle ſollen entwiſchen laſſen (verſteht ſich, daß ich Jacobi keiner vorſäzlich falſchen Darſtellung zeihen will), wie die, wo er ſagt, Spinoza laſſe auch Endurſachen zu, jedoch ſo, daß ſie immer eine wirkende vorausſezen.

II. Vergleichung der ſpinoziſtiſchen Kosmologie.

a. Mit Leibnitz.

1. Identität oder Verſchiedenheit des ausgedehnten und denkenden. Leibnitz iſt zwar auch ein Antidualiſt, aber auf einem ganz andern Fuß als Spinoza; den denkenden und den ausgedehnten Dingen liegt zwar einerlei reelles zum Grunde, nämlich Monaden, aber doch findet keine eigentliche Identität der denkenden und ausgedehnten Dinge ſtatt. Ein ausgedehntes Ding wird nur denkend durch die Dazukunft eines neuen reellen, der wachenden Monade, wodurch es aber in Abſicht auf ſeine Ausdehnung nichts gewinnt; doch wird das denkende Ding denkender durch ſeine Verbindung mit dem ausgedehnten. Wollte man dieſem äußerſt wunderlich fingirten Verhältniß dadurch zu Hülfe kommen, daß man ſagte, die Centralmonade wäre überall eine von denjenigen, welche die Ausdehnung auch mit ausmachen: ſo würde man nur andern Theilen des Syſtems widerſprechen, ohne etwas weſentliches gewonnen zu haben. Ohnerachtet alſo der Einerleiheit des zum Grunde liegenden reellen ſind dennoch denkende Dinge und ausgedehnte Dinge völlig von einander un-

terſchieden, doch ſo, daß das wirkliche und vollſtändige Denken des endlichen an eine Vereinigung mit dem ausgedehnten gebunden iſt, welches eine neue nicht zu leugnende Aehnlichkeit mit Spinoza hervorbringt. Man kann freilich von Leibnitz nicht gradezu ſagen, daß die Seelen bei ihm bloß Wirkungen der Leiber ſind, aber das leidet auch bei Spinoza gewiß große Einſchränkungen, und die Seele hätte doch auch bei Leibnitz keine Vorſtellungen von der Welt ohne die Vereinigung mit dem Leibe. Die einzelnen beſtimmten Vorſtellungen ſind bei Leibnitz auch der Wirklichkeit nach a posteriori, nur dem Urſprung und der Natur nach nicht; eben dies Verhältniß möchte wol auch bei Spinoza ſtatt finden, obgleich das leztere keineswegs aus Jacobi erhellt.

2. Keines iſt die Urſach des andern, aber beide gehören weſentlich zu einander. Dies iſt der Saz, um deswillen man geſagt hat, daß die präſtabilirte Harmonie in Spinoza ſtehe, mir aber ſcheint beides doch noch ziemlich von einander unterſchieden zu ſein. Leibnitz kann nach ſeinem Syſtem unmöglich behaupten, daß eigentlich das Modificirtwerden des Körpers und das Vorſtellen der Seele, das Beſtreben des Körpers nach Bewegung und die Tendenz der Seele zur Handlung in jedem Fall einerlei ſei, und eben ſo wenig ſcheint Spinoza, wenigſtens nach Jacobi's Darſtellung, zuzugeben, daß die Veränderungen des denkenden ſich unabhängig von denen des ausgedehnten nach gewiſſen Geſezen aus einander entwikkeln. Die Uebereinſtimmung iſt nur partiell, und eigentlich nur da, wo die Willkühr nicht mit ins Spiel kommt. Z. E. indem ich mit jemand ſpreche: ſo entſtehen die Vorſtellungen, welche er hat, in mir; das iſt nach Leibnitz nicht geradezu eine Wirkung der Organveränderungen, aber auch gewiß nicht eine Entwikkelung von Vorſtellungen bloß aus den vorhergehenden; bei Spinoza iſt dies ein Bewußtſein derjenigen Be-

ſchaffenheit, welche mein Körper durch den gehörten Ton annimmt; das kommt ziemlich auf eins hinaus. Hingegen die Begierde, welche nach der Vorſtellung einer Sache in der Seele entſteht, iſt nach Leibnitz eine Wirkung der Seele ohne alle Dazwiſchenkunft des Leibes, ſo wie wiederum die Handlung des Körpers, welche auf dieſe Begierde folgt, eine Wirkung des körperlichen Eindrukks iſt, ohne alle cauſelle Dazwiſchenkunft der Seele; dies ſcheint bei Spinoza anders. Die Bewegung des Körpers iſt freilich eine Folge des körperlichen Eindrukks, aber die Vorſtellung der Sache war nur das Bewußtſein jenes Eindrukks; die Begierde der Seele nur das Bewußtſein jener Bewegung, und zwiſchen der Vorſtellung und der Begierde iſt kein unmittelbar cauſeller Zuſammenhang, wenigſtens nach Jacobi's Darſtellung. Ganz genau zu reden folgt bei Spinoza die Begierde auf die Bewegung, bei Leibnitz geht ſie derſelben vorher.

3. Der Primat zwiſchen beiden. Hier giebt Leibnitz ganz ohne Bedenken dem denkenden und ſeinen Veränderungen den Vorzug; er erhebt nach und nach die ſchlafenden Monaden in die Claſſe der wachenden, allein er braucht doch immer noch ſchlafende, weil ohne dieſe kein Körper und alſo keine einzelnen und beſtimmten Weltvorſtellungen ſtatt finden. Bei Spinoza findet keine ſolche Erhöhung ſtatt; dafür iſt aber das Reich des denkenden bei ihm weit ausgebreiteter, mit jeder Ausdehnung iſt nothwendig Denken verbunden, jedem einzelnen Dinge entſpricht nothwendig auch ein unmittelbarer Begriff deſſelben. Eine Abſtufung in der Vortrefflichkeit des denkenden findet bei beiden ſtatt, und zwar hängt ſie bei beiden von der Vortrefflichkeit des Körpers ab, von was alles für Dingen er nämlich Beſchaffenheiten annehmen kann; beide ſezen alſo ein äußerſt feines dem eigentlichen Materialismus ſich näherndes Spiel der innern Organe voraus, welches nicht nur die Veranlaſſung der Vorſtellung, ſondern auch die mechaniſche Urſache der willkührlichen Bewegung iſt. — Auf einer andern Seite betrachtet ſcheint je-

doch Leibnitz eben wie Spinoza der Ausdehnung einen gewiſſen Primat beizulegen, denn die Reihe der präformirten Vorſtellungskeime, wenn ich mich ſo ausdrükken darf, fängt nicht eher an, ſich zu entwikkeln und ans Tageslicht zu kommen, als bei der Vereinigung mit dem Körper. Bei Leibnitz giebt es aber dafür keinen Untergang des denkenden, denn da dieſes keinen Theil der Compoſition ausmacht: ſo leidet es auch nicht bei der Decompoſition, ſondern die Vorſtellungen fahren nun fort, ſich unabhängig vom Körper von innen heraus zu entwikkeln. Bei Spinoza hingegen iſt das unmittelbare Bewußtſein nur mit ſeinem Gegenſtand zugleich wirklich, und wird ebenfalls aufgelöſt, wie jener zerſezt wird.

Berichtigungen.

S. 54 Zeile 13 v. o. lies ἀντίφραξις.
S. 59 — 13 v. o. — δεξιόν.
S. 68 — 1 v. u. Anm. lies αἰσθητοῖς.
S. 84 in der Ueberſchrift lies Zweite Periode.
S. 86 in der Ueberſchrift lies Zweite Periode.
S. 100 in der Ueberſchrift lies Zweite Periode.
S. 156 Zeile 1 v. u. lies kommend *).
S. 171 — 12 v. o. — Stufe.

Library of the
UNION THEOLOGICAL SEMINARY
New York

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Vierten Bandes zweiter Theil.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Dialektik.

Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse

herausgegeben

von

L. Jonas,
Prediger an der St. Nikolaikirche zu Berlin.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Friedrich Schleiermacher's

literariſcher Nachlaß.

Zur Philoſophie.

Zweiten Bandes zweite Abtheilung.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Vorwort des Herausgebers.

Schleiermacher hat in Halle niemals, hier aber öfter Dialektik geleſen, zuerſt 1811, dann 1814, 1818, 1822, 1828 und zuletzt 1831. Was von ſeiner Hand geſchrieben über dieſe Disciplin unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren ſich vorfindet, beſteht

1. aus Zetteln, die ſich auf die im Jahre 1811 gehaltenen Vorleſungen beziehen. Sie beginnen mit dem, der Zwölfte Stunde überſchrieben iſt, und endigen mit N. XLIX. Siehe Beilage A.
2. aus einem Hefte, Dialektik 1814 überſchrieben.
3. aus Zetteln, die N. 2. vorausſetzen und ſich eng daran anſchließen. In ununterbrochener Folge ſind N. I—XIV., außer dieſen aber nur noch einer vorhanden, den ich mit x. bezeichnet habe. Aus der Vergleichung mit Nachſchriften von 1818 erhellt, daß ſie den in dieſem Jahre gehaltenen

Vorträgen entſprechen, und da faſt jeder ſpätere einen Theil deſſen wiederholt, was der frühere auch ſchon enthält: ſo iſt deutlich, daß ſie nicht nach den Vorleſungen, um das weſentliche derſelben für zukünftigen Gebrauch zu fixiren, ſondern als Präparation auf dieſelben geſchrieben ſind. S. Beil. B.

4. Aus Bemerkungen zu N. 2., oder vielmehr zu den darüber im Jahre 1822 gehaltenen Vorträgen — Siehe Beilage C. — mit
5. ſpäter, offenbar im Jahre 1828, hinzugefügter Randſchrift. Siehe Beilage D. Beide, N. 4. und 5., reichen bis in den Anfang des zweiten Theils. Sie endigen, wo die Worte ſtehen: So weit war ich 1831 gekommen in 61 Stunden, und was unter N. LXII—LXXXII. folgt, gehört zu N. 6.
6. aus Zetteln vom Jahre 1831, beginnend mit N. VII., und, das eben genannte hinzugerechnet, endigend mit N. LXXXII. Siehe Beilage E.
7. aus zwei Einleitung überſchriebenen Bogen, und einigen die Vorſtudien dazu enthaltenden Blättern. Siehe Beilage F.

Daß ich N. 2., alſo das Heft von 1814, der ganzen Darſtellung zum Grunde gelegt habe, wird ſich jedem, der es mit allem übrigen vergleicht, von ſelbſt rechtfertigen, und auch das wird allgemeine Zuſtimmung finden, daß ich N. 7. als Beilage vollſtändig habe abdrucken laſſen, wenn man hört, daß es der wirkliche Anfang der Dialektik iſt, wie Schleiermacher ſie kurz vor ſeinem Tode für den Druck niederzuſchreiben begonnen hatte, daß es alſo zeigen kann, wie ſehr wir zu be-

klagen haben, daß ihm nicht vergönnt war die Arbeit in derſelben Weiſe auch zu beendigen. Das aber wird ſchwerlich von allen gebilligt werden, daß ich dem Texte oft ſehr ausgedehnte Auszüge aus Collegienheften beigegeben und zugleich in den Beilagen A. B. C. D. E. alles habe abdrucken laſſen, was auch noch außer F. aus den verſchiedenſten Zeiten von des Verfaſſers Hand geſchrieben vorlag. Doch daß ich das letzte ganz hätte bei Seite laſſen können, wird wol niemand glauben; daß ich aber auch jedes abkürzende Verfahren bei der Mittheilung deſſelben verſchmähte, hing mir wenigſtens unzertrennlich zuſammen mit dem gewiß allen erwünſchten Beſtreben, auch nicht den leiſeſten Schein aufkommen zu laſſen, als hätte ich, gefliſſentlich oder aus Unkunde, irgend etwas von dem zurückgehalten oder auch nur verdunkelt, was den Acten angehört, aus welchen das Endurtheil darüber gefällt werden muß, mit welchem Rechte Schleiermacher, mag er ſich die Ehre noch ſo ernſtlich verbitten, von einigen ſtandhaft für einen Spinoziſten gehalten wird *). Was aber das erſte betrifft, die Auszüge aus Collegienheften: ſo mögen ſie freilich, beſonders neben den Beilagen, für die Meiſter auf dem Gebiete der Philoſophie größtentheils überflüſſig ſein; aber für dieſe habe ich ſie auch nicht gegeben, ſondern für Weisheit ſuchende Jünglinge, wie ſie Schleiermacher vorausſetzte, ſo oft er die Disciplin vortrug. Wo nun für dieſe wieder ſcheint

*) Die Acten werden ſpruchreif ſein, wenn auch des Verfaſſers Geſchichte der Philoſophie vorliegen wird, deren Druck ſofort beginnt und in einigen Wochen vollendet ſein wird.

zu wenig gegeben zu ſein, oder ſonſt nicht auf die rechte Weiſe, da bitte ich billige Richter, mich dafür nur mit Rückſicht auf die Quellen, aus denen ich ſchöpfen mußte, in Anſpruch zu nehmen. Eine Nachſchrift der Vorleſungen vom Jahre 1814, die zur Erläuterung des Textes weſentliche Dienſte würde geleiſtet haben, war leider nicht aufzutreiben; doch wird dieſer Uebelſtand auch nicht zu hoch angeſchlagen werden dürfen, da zu helfen war durch Auszüge aus den Vorleſungen des Jahres 1818, in welchem der Verfaſſer, ſo viel ihm ſein nie raſtender Genius überhaupt zuließ ſtehen zu bleiben, ſich überwiegend noch in derſelben Anſchauungsweiſe bewegte, die ihn 1814 leitete. Die gegebenen Auszüge ſelbſt werden dieſe Behauptung rechtfertigen, zugleich aber wird klar werden, daß ich nicht unterlaſſen habe auch die Differenzen, die ſich mir zeigten, wenn auch nicht immer ausdrücklich hervorzuheben, doch überall wenigſtens ſehen zu laſſen.

Was außerdem ſchien geſagt werden zu müſſen, habe ich im Werke ſelbſt unter dem Texte ausgeſprochen, wo was zwiſchen Schleiermachers Worten meine Anmerkung iſt ſich leicht kenntlich macht theils durch ſeinen Inhalt, theils durch die ihm gegebene Form, was ſonſt aber, dadurch, daß keine Quelle dafür angegeben wird. Hier erlaube ich mir nur noch zunächſt, denen meinen innigſten Dank abzuſtatten, die mir mit ſo freundlichem Entgegenkommen ihre Collegienhefte geliehen haben, dem Herrn Licentiaten Erbkam, dem Herrn Licentiaten Dr. George, dem Herrn Prediger Klamroth, dem Herrn Conſiſtorialaſſeſſor Profeſſor Piſchon, dem Herrn Prediger Schubring, dem

Herrn Professor Wigand und dem Herrn Prediger Zander. Dem zuerst genannten verdanke ich einen lesbaren, durchweg mit Geist und Geschicklichkeit, theilweise jedoch nur flüchtig angefertigten Auszug aus der von ihm 1831 nachgeschriebenen Vorlesung, dem ich größtentheils das entnommen habe, was der Beilage E. als Erläuterung und Ergänzung beigegeben ist; dem Herrn Dr. Bruns die Entzifferung eines bedeutenden Theiles des von Herrn Schubring geschriebenen Heftes vom Jahre 1828, und dem Herrn Dr. Brandes den größten Theil einer in der Beilage F. abgedruckten Copie des von Schleiermacher selbst für den Druck ausgearbeiteten Bruchstückes der Einleitung zur Dialektik.

Ferner bemerke ich, daß die Interpunction des Werkes, da in Schleiermachers Handschriften so gut als keine ist, in sofern ganz auf meine Rechnung kommt und also von jedem Leser in Frage gestellt werden muß, als sie auf Interpretation beruht, daß sie aber übrigens den Principien gemäß ist, die sich der Verfasser, freilich ohne sie jemals auszuführen, gebildet hatte. Vergl. Fr. Schl's liter. Nachl. Zur Philosophie. Band 1. Vorwort des Herausgebers S. XIII.

Zuletzt noch dieses. In dem Werke des Verfassers, das ich hiemit, der Ungeduld vieler und auch meiner eigenen viel zu spät, der Oeffentlichkeit übergebe, steckt eine unendliche Arbeit auch von meiner Seite. Schon die mechanischen Schwierigkeiten schienen oft unüberwindlich; dennoch waren sie nur die geringeren, was niemanden befremden wird, der die verschiedenen schriftlichen Darstellungen Schleiermachers unter einander vergleicht, den mündlichen Vortrag desselben kennt,

Library of the
NION THEOLOGICAL SEMI

und weiß, an welchen Unvollkommenheiten alle Nachschriften eines ſolchen Vortrages nothwendig laboriren. Könnte ich denen, die ſehr ſchnell bei der Hand geweſen ſind über mich den Stab zu brechen, eine Anſchauung geben von den Hinderniſſen, auf die ich bei jedem Schritte vorwärts ſtieß: ſo würden ſie ſelbſt ſich wundern, nicht daß jetzt erſt, ſondern daß jetzt ſchon die Dialektik ans Licht tritt. Um ſo mehr aber muß ich mich von aller Schuld einer Verzögerung freiſprechen, als ich mir ſchon über dem mühſamen Entziffern der ſchleiermacherſchen Manuſcripte eine Augenkrankheit zuzog, die mich länger als achtzehn Monate unfähig gemacht hat etwas anderes zu leſen und zu ſchreiben, als was mein Amt gebieteriſch forderte. Ich wünſche und bitte ſehr, daß dieſes alles nicht überſehen werde; denn ſo ruhig ich es ertragen kann, wenn man übrigens nicht zweifelt, Schleiermacher habe leicht einem würdigeren, als ich bin, ſeinen literariſchen Nachlaß übergeben können: das weiß ich, und das mögte ich gern, nicht meinetwegen allein ſondern auch ſeinetwegen, anerkannt wiſſen, daß ich an treuer Hingebung für die mir übertragene Sache ſchwerlich übertroffen werden kann. — So viel nun ein für allemal über mich ſelbſt in dieſer Beziehung. Aber auch denen noch ein Wort, die mir oft vorgehalten haben, es ſei meine Pflicht den Angriffen öffentlich entgegenzutreten, die öffentlich auf Schleiermacher ſind gemacht worden. Welchen doch? Den Angriffen auf ſeine Lehre? Aber dieſe, ſcheint mir, werden zum Theil durch ſeine Werke am gründlichſten zurückgeſchlagen, zum Theil durch ben dieſelben einerſeits noch erſt mehr begründet, an-

drerſeits noch ſehr vermehrt werden. Sofern ich ihnen alſo wirklich entgegenzutreten hätte, geſchähe es jedenfalls beſſer ſpäter, als jetzt. Oder den Angriffen auf ſeine Perſon, auf ſeine ſittliche Würde? Ich gebe zu, daß dieſe leider nicht nur von ſolchen ausgegangen ſind, denen zu antworten niemandem kann zugemuthet werden, ſondern auch von ſolchen, denen nicht entgegenzutreten allerdings nicht leicht iſt, und vielleicht auch nicht rathſam. Ich denke aber, daß es zwei Methoden giebt dieſen Kampf zu führen, je nachdem man ſich mehr die Aufgabe ſtellt die Nichtigkeit der Angriffe aufzudecken, oder mehr darauf ausgeht die Tüchtigkeit des Angegriffenen zur Anſchauung zu bringen. Die erſte Methode will ich Anderen überlaſſen, wenigſtens ſo lange ich nicht in der letzten alles gethan habe, was in meinen Kräften ſteht; und das werden wenigſtens diejenigen nicht mißbilligen, die mit mir überzeugt ſind, daß die erſte viel ſchwerer die zweite, als die zweite die erſte überflüſſig machen kann, vorausgeſetzt, daß man überall nur ein gerechtes Urtheil über Schleiermachers Geſinnung und nicht etwa auch das beabſichtigt, daß die ſie zu verdächtigen ſuchen *) nach Gebühr zurechtgewieſen werden.

Berlin den 21. Nov. 1838.

Jonas.

---

*) Unter dieſen auch Herrn Prof. Dr. Tholuck zu begegnen, hat mich nicht überraſcht, iſt mir aber deßhalb um nichts weniger ſchmerzlich geweſen. Er ſagt (Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte S. 117.): „Gewiß giebt es nicht wenige von den Leſern der Schriften dieſes Mannes, zumal wenn ſie ihn auf verſchiedenen Feldern der Wiſ-

senſchaft begleitet haben, denen nicht dann und wann der Eindruck entgegengekommen wäre, daß ſie es hier mit einem Manne zu thun haben, der — ein anderer Boſſuet — ſich unterfangen kann zu beweiſen, was er will."

Was liegt darin? Offenbar der Vorwurf ſchnöder moraliſcher Nullität bei ausgezeichneter dialektiſcher Gewandheit. Wer aber wem auch immer und nun gar einem Manne wie Schleiermacher dieſen Vorwurf macht, und ſich nicht ſelbſt dadurch ſchänden will, der muß Beweiſe beibringen, ſchlagende unwiderlegliche Beweiſe. Und welche giebt uns nun Tholuck? Schleiermachers kritiſche Leiſtungen bewährten ſich ja nicht; denn gegen einen Theil derſelben proteſtire dieſer, gegen einen anderen jener Gelehrte, gegen einen dritten alle, den engſten Kreis ſchleiermacherſcher Schüler etwa ausgenommen. Vortrefflich! Doch gewiß iſt beſſeres zu leſen S. 14. des Commentars zur Bergpredigt, wohin wir verwieſen werden? Aber auch da findet ſich nichts als auch nur die nackte Anklage, deren Subſtanz eben zu beweiſen war. So verfährt — Tholuck, der verdienſtvolle Doctor der Theologie, der reichbegabte Prediger des Herrn? gewiß nicht, ſondern der Tholuck nur, der ſeinerſeits dann und wann nicht beweiſen kann, was er will, und dann zur Strafe beweiſen muß, was er nicht will.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung.	§. 1—§. 85.	S. 1—38.
Verhältniß der Dialektik zur Philosophie.	§. 1—§. 17.	S. 1— 8
Verhältniß von Wissenschaft und Kunst in der Philosophie	§. 18—§. 44.	S. 9—17
Verhältniß der Dialektik zu diesem Gegensaze, ihr Inhalt und Umfang . .	§. 45—§. 54.	S. 17—23
Widerlegung derjenigen Vorausseßungen, mit welchen die Dialektik nicht beſtehen könnte,		
1. der Annahme eines abſoluten Gegenſazes zwiſchen gemeinem und höherem Wiſſen.	§. 55—§. 68.	S. 24—30.
2. des eigentlichen Skepticismus .	§. 69—§. 74.	S. 30—33
Eintheilung der Disciplin	§. 75—§. 85.	S. 33—38
I.		
Tranſcendentaler Theil.	§. 86—§. 229.	S. 39—172.
Erſter Abſchnitt. Anſchauung des Wiſſens überhaupt. Die Geſammtheit ſeiner Sphären. Seine Grenze.	§. 86—§. 137.	S. 39—80.
Wiſſen iſt Denken	§. 86.	S. 39—42
Wiſſen iſt 1. von allen denkenden identiſch zu producirendes, 2. dem Sein entſprechendes Denken	§. 87.	S. 43
ad 1.	§. 88 — §. 93.	S. 44—48
ad 2.	§. 94 —§. 106.	S. 48—54
Kein Denkact ohne intellectuelle, keiner ohne organiſche Function	§. 107—§. 114.	S. 55—60
Die daraus ſich ergebenden Gebiete des Denkens und das Verhältniß des Wiſſens zu denſelben	§. 115—§. 117.	S. 61—62

Was jede der beiden Functionen zum Denken beiträgt	§. 118—§. 119.	S. 63—64
Folgerungen,		
a. Die Sinne aller gehören einem jeden zu seiner Vernunft, u. die Vernunft aller einem jeden zu seinen Sinnen .	§. 120.	S. 64—65
b. Die Denkacte der einzelnen greifen ineinander und ergänzen sich . . .	§. 121.	S. 65
c. Beides zusammengefaßt	§. 122.	S. 65—66
Begrenzung dieser Folgerungen. Verhältniß des Wissens zum individuellen Denken.	§. 123.—§. 127.	S. 67—72
Fortsezung der Folgerungen. Denken und Wahrnehmen repräsentiren dasselbe Sein. Folgerung daraus für d. Wissen u. für das Verhältn. zwischen Denken u. Wahrnehmen.	§. 128—§. 131.	S. 73—75
Gegensaz u. Identität des idealen u. realen. Die Grenze des Wissens	§. 132.—§. 137.	S. 75—80
Zweiter Abschnitt. Anschauung des Wissens in Beziehung auf die verschiedenen Formen, in welchen es als Denken ursprünglich in uns vorkommt.	§. 138—§. 174 b.	S. 81—101.
Begriff und Urtheil die einzigen Formen des Denkens	§. 138.	S. 81—82
Verhältniß zwischen Begriff u. Urtheil .	§. 139—§. 144.	S. 82—84
Der Begriff, wiefern er ein mannigfaltiges sein kann, u. seine Grenzen . .	§. 145—§. 154.	S. 84—87
Das Urtheil, wiefern es ein mannigfaltiges sein kann, u. seine Grenzen . .	§. 155—§. 163.	S. 88—92
Verhältniß zwischen den Grenzen beider Formen, gefolgert aus den Säzen Es giebt ein Wissen unter beiden Formen und Dasselbe Sein kann als Begriff gewußt werden u. auch als Urtheil .	§. 164—§. 174 b.	S. 92—101
Dritter Abschnitt. Begriff u. Urtheil im Verhältniß zur intellectuellen und zur organischen Function, u. das ihnen im Sein entsprechende.	§. 175—§. 210.	S. 102—146.
Die allen gemeinschaftliche Begriffsproduction ist nicht gegründet in der organischen Function, sondern in der allen identischen Vernunft	§. 175—§. 176.	S. 102—106
Folgerungen	§. 177—§. 179.	S. 106—110
Dem Gegensaz des allgemeinen u. beson-		

deren im Begriff entſpricht im Sein der Gegenſaz von Kraft u. Erſcheinung .	§. 180—§. 182.	S. 111—113
Das den Begriffsgrenzen im Sein entſprechende. Höchſte Kraft, chaotiſche Materie. Erſtere nicht die Gottheit, leztere nicht die auf- u. abſteigenden Evolutionen von Kraft u. Erſcheinungs aus beiden die Welt nicht zu conſtruiren	§. 183—§. 188.	S. 113—121
Die allen gemeinſchaftliche Urtheilsproduction iſt weder in der Identität der intellectuellen, noch in der der organiſchen Function gegründet, ſondern in der Einerleiheit der Beziehung zwiſchen der organiſchen Function u. dem außer uns geſezten Sein	§. 189—§. 190.	S. 122—123
Folgerungen	§. 191—§. 192.	S. 124—125
Das im Sein der Form des Urtheils entſprechende iſt das Syſtem der gegenſeitigen Einwirkung der Dinge . . .	§. 193—§. 194.	S. 125—127
Es iſt daſſelbe Sein, welches der Form des Begriffs u. welches der Form des Urtheils entſpricht. Folgerungen daraus.	§. 195—§. 199.	S. 127—134
Das den Urtheilsgrenzen im Sein entſprechende. Höchſte Urſach, chaotiſche Materie. Erſtere nicht die Gottheit, die leztere als Vorſtellung von einem geſtaltloſen Stoff bloße Abſtraction. Zwiſchen beiden Wiſſen und Sein eingeſchloſſen	§. 200—§. 208.	S. 134—141
So lange das Wiſſen fehlt um die Totalität des Seins, fehlt auch die gänzliche Durchdringung des ſpeculativen u. empiriſchen Wiſſens. Erſaz dafür die wiſſenſchaftliche Kritik	§. 209—§. 210.	S. 142—146
Vierter Abſchnitt. Wiſſen u. Wollen.	§. 211—217.	S. 147—160.
Parallele zwiſchen Wiſſen u. Wollen . .	§. 211—§. 213.	S. 147—150
Derſelbe tranſcendentale Grund für beide.	§. 214	S. 150—151
Relative Identität beider im Gefühl. In dieſem das Bewußtſein Gottes ein wirklich vollzogenes, aber nie rein, ſondern immer nur an einem anderen. Auf dieſelbe Weiſe giebt es auch nur ein wirklich vollzogenes Bewußtſein Gottes im Gedanken. Dogmatiſche und philoſophiſche Terminologie	§. 215—§. 217.	S. 151—160
Fünfter Abſchnitt. Gott und Welt.	§. 218—§. 227.	S. 161—171.

Verhältniß von Gott und Welt . . .	§. 218—§. 225.	S. 161—168
Verhältniß beider Ideen zur Identität des transcendentalen u. formalen. Das Vorherrschen der einen = Theosophie, das der anderen = Weltweisheit	§. 226—§. 227.	S. 169—171
Anhang. Ueber die ehemalige Metaphysik u. die kantische Polemik gegen dieselbe.	§. 228—§. 229.	S. 171—172

II.

Technischer oder formaler Theil.

Einleitung. §. 230—§. 235. S. 173—182.

Ausgangspunkt Die Idee des Wissens in der Bewegung	§. 230.	S. 173—174
Schematismus	§. 231—§. 235.	S. 175—182

Erster Abschnitt. Von der Construction des Wissens an sich. §. 236—§. 329. S. 182—287.

Einleitung	§. 236—§. 247.	S. 182—195
Erste Abtheilung. Theorie der Begriffsbildung. §. 248—§. 303.		S. 195—260.
Eintheilung der Begriffe in Subjects- u. Prädicatsbegriffe. Charakteristik beider. Ihr Verhältniß zu einander . . .	§. 248—§. 254.	S. 195—200
Eintheilung der Begriffe ihrer Genesis nach.	§. 255—§. 256.	S. 200—203
Der Inductionsprozeß	§. 257—§. 277.	S. 204—232
Der Deductionsprozeß	§. 278—§. 303.	S. 232—260
Zweite Abtheilung. Theorie der Urtheilsbildung. §. 304—329.		S. 261—287.
Eintheilung der Urtheile	§. 304—§. 310.	S. 261—273
Das unvollständige Urtheil	§. 311—§. 317.	S. 274—276
Das vollständige Urtheil	§. 318—§. 324.	S. 276—283
Umkehrung u. Umwendung der Urtheile.	§. 325—§. 326.	S. 284
Das syllogistische Verfahren	§. 327—§. 329.	S. 285—287
Zweiter Abschnitt. Von der Combination des Wissens. §. 330—§. 346.		S. 280—312
Einleitung		S. 288—290
Erste Abthl. Das heuristische Verfahren	§. 330—§. 334.	S. 291—299
Zweite Abth. Das architektonische Verfahren	§. 335—§. 346.	S. 300—312
Beilagen. S. 313—610.		
Beilage A.		S. 313—361
Beilage B.		S. 362—369
Beilage C.		S. 370—441
Beilage D.		S. 442—479
Beilage E.		S. 480—567
Beilage F.		S. 568—610

Einleitung.

§. 1.

Jede gemeinschaftliche Untersuchung leidet am Anfang durch die schwere Aufgabe einen Anknüpfungspunkt zu finden *).

§. 2.

Dem [illegible] die gegenwärtige, weil der Gegenstand [illegible] außerhalb der Untersuchung vorhanden [illegible] eins und dasselbe sind **).

*) Vorles. 1818. Zuvörderst sollte wol eine Erklärung gegeben werden. Andrerseits ist deutlich, daß die Erklärung das lezte ist, das ganze Erkennen. Denn ist sie rechter Art: so giebt sie den das Wesen des Gegenstandes darlegenden Begriff, und damit nicht nur sein Verhältniß zu allen anderen, sondern auch seinen rechten Gebrauch. Soll man also mit ihr anfangen: so dreht man sich im Kreise. Demohnerachtet muß man mit ihr beginnen; es ist dies die eyclische Natur des Erkennens, und es giebt kein Erwerben im Gebiete des Wissens so, daß ein Wissen vom andern abgeschnitten wäre, sondern nur so, daß eine allmählige Verklärung des Wissens entsteht, indem deutlicher bestimmter sicherer [illegible] was man auf einer niedrigeren Stufe des Bewußtseins auch [illegible] hatte.

**) [illegible] Vorlesungen von 1818 schicken voraus, das Wort Dialektik werde [illegible] verschieden gebraucht. Im gemöhnlichen Leben werde es durch So-

§. 3.

Dialektik muß irgend wie die Principien des Philoſophirens enthalten *).

§. 4.

Philoſophiren heißt im engern Sinne die Philoſophie, d. h. den innern Zuſammenhang alles Wiſſens machen **).

§. 5.

Alles Philoſophiren im weitern Sinne von einzelnen Dingen aus findet nur ſtatt, ſo lange die Philoſophie nicht fertig iſt.

---

phiſtik erklärt; Philoſophen ſei es die negative Seite der Philoſophi Schleiermacher aber verſtehe darunter einen weſentlichen Theil der Ph loſophie von eigenthümlichem Inhalte. Von der Philoſophie nun gelt daß ſie ihren Gegenſtand außerhalb ihrer ſelbſt nicht aufzuzeigen ve möge, folglich gelte daſſelbe von der Dialektik. —

*) Vorleſ. 1818. Welcher Theil der Philoſophie [illegible] Ehe wir dieſe Frage beantworten, iſt zu zeigen [illegible] 273

**) Vorleſ. 1818. Alle Erkenntniß muß mit einer [illegible] griff ihres Gegenſtandes anfangen. Mag ſie ſich vervollkommnen, mag ſie ſogar das Weſen des Gegenſtandes wirklich ergreifen: wo wäre das höchſte Reſultat? Iſt man von einem einzelnen Punkte ausgegangen: ſo kann man nicht dahin kommen, daß das Weſen des Gegenſtandes und die Totalität ſeiner Relationen zu den übrigen Gegenſtänden eins und daſſelbe wäre. Dies iſt nur möglich, wenn das Weſen des Gegenſtandes von einem Mittelpunkte aus gefunden iſt. Darum bleiben alle einzelnen Wiſſenſchaften unvollkommen, wenn nicht über ihnen Eine Centralwiſſenſchaft ſchwebt, und dieſe iſt eben die Philoſophie. Von ihr getrennt iſt alle Erkenntniß, ſowol die der Natur, als die der Thatſachen der Menſchheit, nur ein Aneinanderreihen des einzelnen. Wie kommt der Menſch zur einzelnen Erkenntniß? Entweder durch Entdekkung, oder durch Tradition. Die erſte verhält ſich aber zur zu ten nur wie ein Minimum, ſo daß wir unſer ganzes Wiſſen ein traditionelles nennen können, das erſt höhern Gehalt bekommt durch Verbindung mit der Philoſophie.

§. 6.

Philoſophie iſt alſo das höchſte Denken mit dem höchſten Bewußtſein.

§. 7.

Ich kann nicht von der Vorausſezung ausgehen, daß meine Zuhörer ſchon philoſophirt hätten, weil ich ſonſt mit Polemik oder Apologie anfangen müßte.

§. 8.

Wenn ich nun von der ausgehe, daß ſie noch nicht: wie ſoll ich über den Gegenſtand mit ihnen reden?

§. 9.

Dieſe Schwierigkeit drükkt die Philoſophie überhaupt, da doch jeder ſein Philoſophiren mittheilen ſoll, und darum iſt ſie nur im Werden und Geſtalten aus dem Chaos heraus.

§. 10.

Demohnerachtet muß jeder wiſſenſchaftliche philoſophiren, weil ſonſt ſein Wiſſen nur ein traditionelles ſein kann; aber keiner ſoll bloß philoſophiren, weil er ſonſt in todtem Formelweſen (Scholaſtik), oder in unreifen Grübeleien (Myſtik) vergehen muß *).

*) Vergl. Beilage B, II., Beil. C, V. VI., Beil. D, 11. 12., Beil. E, XI. Vorleſ. 1818. Es entſteht jezt die Frage, Wer ſoll philoſophiren? Jeder, der auf ein Wiſſen im höhern Sinne des Worts Anſpruch macht; ſonſt iſt er mit ſeinem Wiſſen nur Durchgangspunkt traditionell erworbener Maſſen, die ſich durch ihn fortpflanzen ſollen. Für wen? für den, der zugleich philoſophirt. Wird aber die Frage ſo geſtellt, Sollen wir wir alle Philoſophen ſein? ſo möchte ich doch erſt fragen, was man darunter verſteht.

Hier folgt nun eine weitläufige, aber ſehr geiſtvolle Auseinanderſezung, die im weſentlichen das folgende enthält.

§. 11.

Es giebt ein allmähliges Aufſteigen des Bewußtſeins (a) von den verworrenen Wahrnehmungen des

Philoſophen von Profeſſion können nicht alle ſein. Denn wie es überall eine Differenz gibt zwiſchen ſolchen, die etwas als Hauptgeſchäft treiben, und ſolchen, denen es nur Nebengeſchäft iſt: ſo auch auf dem Gebiete der Philoſophie. Aber die Differenz iſt nicht groß. Denn

a) kann das Philoſophiren der lezteren kein anderes ſein, als das der erſteren. Jede Wiſſenſchaft kann von einem einzelnen Punkte anfangen, die verſchiedenen Wiſſenſchaften gehen dann aber nicht zuſammen, ſondern ſind in Streit mit einander, ſofern ſie von der Philoſophie getrennt ſind. Die Philoſophie ſoll dieſem Mangel begegnen, ſoll den durchgängigen Zuſammenhang hervorbringen, und die gemeinſame Begründung des ganzen und jedes einzelnen für ſich. Die Philoſophie iſt alſo die innerſte Tiefe der menſchlichen Erkenntniß, weil ſie die gemeinſame Begründung und den gemeinſamen Zuſammenhang alles andern giebt, und wer philoſophirt ſucht dieſen Zuſammenhang und dieſe Begründung. Demnach gibt es auch nur dieſes eine in der Philoſophie und nicht auch noch ein andres, und wenn es Zeiten gegeben hat, wo man (im ſogenannten populären Philoſophiren) dieſen Zuſammenhang und dieſe Begründung jeder von einem andern Punkte aus geſucht hat ohne gerade ein Syſtem zu wollen: ſo war damit nur der Fortſchritt des eigentlichen Philoſophirens gehemmt, das immer entweder von einem ſchon gefundenen oder auf ein noch zu findendes Syſtem ausgehen muß. Steht es aber ſo, daß jeder, der ſich über das bloß traditionelle Auffaſſen erheben will, ſich dieſer Operation des Philoſophirens, d. i. des Suchens nach einem allgemeinen Zuſammenhange, nicht überheben kann: ſo wird auch kein weſentlicher Theil der Philoſophie gedacht werden können, den nicht jeder umfaſſen müßte.

Ebenſo aber iſt

b) deutlich, daß niemand ſich bloß mit dem Philoſophiren beſchäftigen darf. Wie ſollte es doch auch zugehen, daß jemand bloß philoſophirte? Entweder wäre er ein ſchwergebärender, der ſchlechthin nur im Suchen bliebe. Einem ſolchen könnten wir aber nur von ſeinem Streben abrathen und ihm ſagen, er habe nicht mit dem guten Willen ſeiner Natur dieſen Beruf erwählt. Oder ein vielgebärender, der alles eins ſeiner Kinder nach dem andern ausſezte. Die neuere Zeit hat uns auch ſolche Männer gezeigt, aber wir könnten ihnen nichts anderes ſagen, als jenem, nur in einem andern Sinne. Iſt nun aber der rechte Philoſoph weder das eine noch das andre: ſo muß es doch wol nur Schein ſein mit ſeinem Immerphiloſophiren, und in der That ſind Männer ſolcher Art zu gleicher Zeit immer Künſtler geweſen in ſo dauernden Darſtellungen der Art, wie ſich ihnen der Zuſammenhang

Kindes durch (b) die traditionelle Auffaſſung wiſſenſchaftlicher Elemente zur (c) Philoſophie oder vollkommnen Entwikklung des Bewußtſeins.

§. 12.

Die realen Wiſſenſchaften ſcheinen zwar zwiſchen b und c zu liegen; allein Wiſſen iſt doch jedes nur, in wiefern es von Philoſophie durchdrungen iſt *).

---

alles Wiſſens gebildet hatte. Wenn aber das: ſo waren ſie nicht im Philoſophiren begriffen, ſondern in einer beſtimmteren oder allgemeineren Bearbeitung der menſchlichen Seele, alſo eben ſo gut in einer Praxis, wie irgend ein anderer. — Wenn wir denn nun ſagen können, daß der Philoſoph von Profeſſion zugleich ein praktiſcher Mann ſein muß, wenn er auch nur Philoſoph ſein will, wo bleibt dann der große Unterſchied zwiſchen ihm und einem ſolchen, der nur nebenher philoſophirt, wenn dieſer wirklich philoſophirt und jener wirklich ein Gebiet des Lebens bearbeitet? Sie rükken einander ſehr nahe.

Es findet ſich ſtets Feindſchaft des empiriſchen Wiſſens gegen die Philoſophie. Verblendung. Es hat auch immer eine Feindſchaft des praktiſchen Intereſſes gegen die Philoſophie gegeben, und von dieſem Standpunkte aus iſt geſagt worden, es ſolle ſchon philoſophirt werden, aber mit Maaß. Im Namen der Staatsmänner hat dies ſchon Kallikles im Gorgias vorgetragen. Zu unſerer Zeit iſt auch auf dem religiöſen Gebiet Feindſchaft gegen die Philoſophie eingewurzelt, und auch hier ſagt man, es dürfe nur in einem gewiſſen Maaße philoſophirt werden, wenn nicht die übrigen Elemente des menſchlichen Daſeins im einzelnen Menſchen verſtimmt werden ſollten. Dagegen haben die Philoſophen immer das Motto geſtellt, man ſolle einen tüchtigen Zug aus dem Becher nehmen, oder gar nicht koſten. Daß keine dieſer Maximen geradezu falſch iſt, jede aber doch auch nur eine ſehr relative Wahrheit hat, ergiebt ſich aus dem vorigen. —

*) Vorleſ. 1818. Wie ſteht es nun um den Inhalt unſerer Disciplin? Iſt ſie, wie wir vorausgeſezt haben, ein Theil der Philoſophie: ſo muß ſie etwas ſein, das ſich auch diejenigen aneignen müſſen, die ihre philoſophiſch gewordenen Einſichten auf andern Gebieten des Lebens in Anwendung bringen wollen. Gehen wir alſo noch einmal zurükk auf das Verhältniß alles Wiſſens ohne Unterſchied zum philoſophiſchen. Das Erkennen des Menſchen fängt als ein verworrenes an. So iſt es in der Kindheit. Je mehr ſich das ganze Bewußtſein aufſchließt, deſto mehr kann ſich der Menſch das aneignen, was andere vor ihm hervorgebracht haben, das verworrene ſondern, ſich in ſeinen Vorſtellungen zurechtfinden und ſie in ein beſtimmtes Verhältniß zu ſeinen übrigen

§. 13.

Jedes einzelne Wiſſen hängt auf eine zwiefache Weiſe vom philoſophiſchen ab; in wiefern es ſich auf ein früheres Wiſſen bezieht als Verknüpfung, und in wiefern es ſich auf einen Gegenſtand bezieht als den innerſten Gründen des Wiſſens und ſeines Zuſammenhanges mit dem Sein unterworfen *).

Thätigkeiten ſezen. Aber immer noch gehen ſeine Erkenntniſſe nicht einem ganzen zuſammen, immer noch bleibt ihm das Gefühl, daß d verſchiedenen Gebiete jedes für ſich ihr Weſen treiben, und daß es b Berührung derſelben Streit giebt. Dadurch wird allmählig rege, w wie im ganzen Menſchengeſchlechte ſo immer auch in jedem einzeln lange geſchlummert hat, das Verlangen dieſen Widerſtreit aufzuheb und einen allgemeinen Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Geb ten des Wiſſens zu ſuchen, um jedes für ſich und alle gleichmäßig begründen, das Verlangen nach der Philoſophie. Dieſen Gemüthsz ſtand müſſen wir in allen vorausſezen, in welchen ein wiſſenſchaftlich Streben iſt. Iſt nun ſo alles Wiſſen von Philoſophie abhängig: entſteht die Frage nach dem Wie. S. d. folg. §.

*) Vorleſ. 1818. a) Jedes einzelne Wiſſen ſteht im Zuſammenhange anderem, und hat ſeine Wahrheit in der Wahrheit dieſes beſtimm Zuſammenhanges, d. h. es hängt ab von dem Beſiz allgemeiner Reg der Verknüpfung des menſchlichen Denkens, welche, für alle verſchiede Gebiete des Wiſſens dieſelben, nur der Philoſophie angehören könn Das iſt alſo das erſte, wodurch jedes Gebiet des Wiſſens mit ihr ſammenhängt.

b) Jedes Wiſſen hat doch einen Gegenſtand, und iſt nur wahr, wiefern es zu dieſem Theile des Seins daſſelbe Verhältniß hat, wel im allgemeinen ſtatt findet zwiſchen Wiſſen und Sein. Und dieſes wußtſein von einem allgemeinen Verhältniß zwiſchen Wiſſen und S iſt eben ſo etwas über alle einzelnen Gebiete des Wiſſens hinausliec des, was aber in allen daſſelbe iſt, und kann alſo auch nur der Ph ſophie angehören. Dieſe ſoll uns alſo über das Verhältniß des Den zum Sein gewiß machen und die ſichern und untrüglichen Regeln der V knüpfung des Denkens an die Hand geben. Wo wir in einem Theile des W ſens auf dieſe beiden Punkte ausgehen, da wollen wir das eigentliche Wi producciren, das reale Erkennen mit Philoſophie durchdringen. Näher trachtet aber werden wir ſehen ſind beide Punkte nur eins und daſſ ſo daß das Weſen der Philoſophie nicht in einer Duplicität ſon in einem einfachen wurzelt. (Vergl. §§. 75—85.)

§. 14.

Die Regeln der Verknüpfung, wenn man ſie wiſſenſchaftlich beſizen will, ſind nicht von den innerſten Gründen des Wiſſens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen kann man nicht anders verknüpfen als die Dinge verknüpft ſind, wofür wir keine andere Bürgſchaft haben als den Zuſammenhang unſeres Wiſſens mit den Dingen.

§. 15.

Die Einſicht in die Natur des Wiſſens als auf die Gegenſtände ſich beziehend kann ſich in nichts anderem ausſprechen und verkörpern als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wiſſen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erſcheinungen *).

§. 16.

Alſo Logik, formale Philoſophie, ohne Metaphyſik, tranſcendentale **) Philoſophie, iſt keine Wiſſenſchaft; und Metaphyſik ohne Logik kann keine Geſtalt gewinnen als eine willkührliche und fantaſtiſche.

Man kann alſo auch nicht Logik den andern Wiſſenſchaften voranſchikken, und Metaphyſik hinterher.

*) Vorleſ. 1818. Es iſt alſo beides eins und daſſelbe. In der Anwendung aber kann es geſchieden ſein. Da kann ich die eine Form vorziehen und die andere fahren laſſen, aber nur im einzelnen. Im ganzen müſſen wir immer beides für daſſelbe erkennen.

Dennoch beruht auf der Trennung beider Fragen über den Grund der Zuſammenſtimmung des Denkens und Seins und über den Grund der Verknüpfung des Denkens die Hauptgeſtaltung, die man ſeit langer Zeit der Philoſophie gegeben hat. Nämlich die Kenntniß des Grundes von der Verknüpfung des Denkens für ſich betrachtet iſt die ſogenannte Logik, und die Einſicht von der Bewährung des Zuſammenhanges zwiſchen Denken und Sein überhaupt iſt die ſogenannte Metaphyſik.

**) Ueber dieſen Ausdrukk vergl. §. 85. Anm.

Man kann nicht ſagen, daß die Trennung ſo vom Ariſtoteles gemacht worden *).

§. 17.

Unſere Unterſuchung ſucht alſo eine Form und einen Namen, und findet den der Dialektik als Principien der Kunſt zu philoſophiren **).

---

*) Vorleſ. 1818. Die Trennung hat angefangen, ich will nicht ſagen von Ariſtoteles, aber wohl von dem mißverſtandenen Gebrauch des Ariſtoteles, und geendet damit, daß man das Streben nach einer organiſirten Philoſophie aufgegeben und das Philoſophiren zu einem Raiſonniren über einzelne Gegenſtände gemacht hat, wobei man ſich zulezt auf das Gefühl berief, alſo das alles andre Wiſſen begründende ſelbſt auf einem Nichtwiſſen beruhen ließ.

**) Vorleſ. 1818. Ich gehe auf die Zeit zurük, welche jenſeit der Trennung liegt. Da hat das ganze philoſophiſche Beſtreben einen andern Charakter. Es will auch Wiſſenſchaft, dieſe aber nicht Philoſophie werden, ſondern Wiſſenſchaft der Natur und des Menſchen, Phyſik und Ethik, und die Philoſophie tritt dabei mehr heraus als Kunſtlehre, nach welcher auf dieſen Gebieten ein wirkliches Wiſſen hervorzubringen ſei und das eben iſt es, was die platoniſche und auch einige nachariſtoteliſche Schulen, die ſich aber nicht an Ariſtoteles gehalten haben, Dialektik genannt haben. Nach dem, was unter dieſem Namen bei den alten vorkommt, iſt ſie eine eigentliche Theorie des Denkens, nach welcher jedes Denken ſo geſtaltet werden ſoll, daß es mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt und einen beſtimmten Ort in dem Syſtem des geſammten Denkens einnimmt, und alſo auch die Regeln der Gedankenverknüpfung in ſich darſtellt. So habe ich den Namen genommen, und mich durch einen ſpäteren geringeren Gebrauch auch durch die jezige zweideutige Anwendung des Wortes nicht von ihm abſchrekken laſſen. —

Hier endet nun der das Verhältniß der Dialektik zur Philoſophie darſtellende Abſchnitt der Einleitung und zugleich beginnt die Unterſuchung über das Verhältniß von Wiſſenſchaft und Kunſt in der Philoſophie. Das bisher abgehandelte findet ſich Beil. C, 1—VI; D, 1— in nicht zu überſehenden Erläuterungen. Auch in den Beilagen E und F fehlt es dem Weſen nach nicht. Die leztere vermeidet den Ausdruck philoſophiren, aber ihr Geſprächführen im Gebiet des reinen Denkens meint nichts anderes, und die Dialektik auf dieſes Gebiet beſchränkend macht ſie dieſelbe zu einer philoſophiſchen Disciplin wie oben der Text.

Den zunächſt folgenden Abſchnitt faſſen der Text und die Beilagen B, IV; C, VII. VIII; D, 6. 7; E, VII, VIII; F, §. 5. Anmerk. und

§. 18.

Alle Wiſſenſchaft will Kunſt werden und alle Kunſt Wiſſenſchaft, und zwar deſto mehr, je höher jede ſteht auf ihrer Seite. Alſo muß die höchſte Wiſſenſchaft auch Kunſt ſein *).

§. 19.

Im allgemeinen iſt alles eigentliche Wiſſen aus einem Handeln hervorgegangen, und allem kunſtmäßigen Handeln iſt ein Wiſſen im weiteren Sinne vorangegangen.

1. Es giebt Zuſtände des Bewußtſeins, die mehr aus einem Leiden als aus einem Handeln entſtanden ſind; aber dieſe ſind kein Wiſſen, welches nur, auch auf dem ſinnlichen Gebiete, durch gewolltes und beſonnen auseinandergelegtes Aufmerken entſteht **).

---

5. im ganzen ſo, daß der Darſtellung der Identität von Metaphyſik und Logik als Wiſſenſchaft, an ſich derſelbe Werth beigelegt wird, als ihrer Darſtellung unter der Form der Kunſtlehre, und daß hier die leztere gegeben wird, motiviren ſie theils aus der gegenwärtig herrſchenden Vielheit der philoſophiſchen Syſteme, theils aus dem Bedürfniß der Zuhörer. Finden ſich dagegen hier oder da einzelne Ausſprüche, welche die Wiſſenſchaftsform überhaupt gegen die Kunſtform mehr in Schatten zu ſtellen ſcheinen: ſo ſind ſie doch nur jener Anſchauung gemäß zu interpretiren und nur aus der Richtung gegen metaphyſiſche Anmaßung zu verſtehen.

*) Vorleſ. 1818. Die Art, die Aufgabe zu faſſen, von der ich ausgehe, ſcheint ſchon deswegen ſehr paradox, weil wir gewohnt ſind, Wiſſen und Handeln als theoretiſches und praktiſches einander entgegenzuſtellen. Eine techniſche Anweiſung will aber doch nur zeigen, wie man im Handeln verfahren ſoll; alſo tritt uns der Gegenſaz zwiſchen Handeln und Wiſſen in den Weg. Doch dieſer iſt in der That gar nicht vorhanden.

**) Vorleſ. 1818. Gegen die zweite Behauptung (allem Handeln iſt ein Wiſſen vorangegangen) wäre einzuwenden, was ich gar ſehr anerkenne, daß es ein Handeln giebt, wobei alles zuvor überlegt und berechnet iſt, und ein anderes, das als ein völlig unmittelbares auftritt. Das lezte iſt von unendlich höherem Werthe als das erſte. Schon im Leben jedes einzelnen beruht nur das wenigſte und das geringſte auf einem Ueberlegen und Berechnen, von dem wir beim friſcheſten und meiſten nichts

§. 20.

Jeder Act des Bewußtſeins iſt alſo, je mehr er Wiſſen iſt, um deſto mehr ein gewolltes Hervorbringen, alſo aus Kunſt her *).

§. 21.

Die Philoſophie exiſtirt noch nicht als Wiſſenſchaft, weil eine Darſtellung die andere aufhebt, und alſo in keiner die beiden Elemente der Natur des Wiſſens auf eine allgemeingültige Weiſe vorhanden ſind.

Vergleichung mit den Differenzen in andern Wiſſenſchaften.

§. 22.

Wenn jeder ſeine Philoſophie für die höchſte Wiſſenſchaft hält: ſo iſt das löblich als Beweis der feſten Ueberzeugung, aber tadelhaft, ſofern es ohne Akriſie nicht ſtatt finden kann.

§. 23.

Es iſt anmaßend unmittelbar Philoſophie als Wiſſenſchaft vorzutragen, und ungehörig ſie denen vor-

wiſſen, noch mehr aber gilt dies vom Handeln im großen, wo alles auf großen Erregungen und Bewegungen der Völker, auf einem gemeinſchaftlichen impetus beruht. Aber wir würden doch ſehr Unrecht thun, wenn wir ſolches Handeln vom Wiſſen trennen wollten. Das Wiſſen iſt nur nicht das unmittelbar vorhergehende. Iſt das unmittelbare Handeln eines Menſchen bewußtlos: ſo können ſich in ihm die entgegengeſetzteſten Bewegungen ablöſen, ohne daß er deſſen gewahr wird. Wo es aber, und das ſoll es ſein, ſich durchgängig klar iſt, da iſt auch ein lebendiges Wiſſen um die Principien des Handelns, und in ſo fern liegt ihm auch ein Wiſſen zum Grunde.

*) Vorleſ. 1818. Liegt alſo jedem Wiſſen ein Handeln zum Grunde, und dieſem Handeln, das ſelbſt Wiſſen iſt und wodurch das Wiſſen wird, wieder ein Wiſſen, d. h. ein Wiſſen der Art und Weiſe dieſes Handelns: ſo iſt das Handeln, durch welches ſich das Wiſſen realiſirt, Kunſt, und das Wiſſen darum Kunſtlehre. Und wie es eine ſolche Kunſtlehre geben muß: ſo muß auch alles in ihr geſetzt ſein, was den Charakter des Wiſſens bildet; das Weſen des Wiſſens muß ſich ſeinem ganzen Inhalte nach in ihr abbilden.

zutragen, für welche theils der wiſſenſchaftliche Zuſtand vorübergehend iſt, oder welche doch zunächſt und überwiegend im realen Wiſſen leben ſollen *).

*) Vergl. über §§. 20—23. meine Anmerk. zu §. 17. — Vorleſ. 1818. Läßt ſich nun die Aufgabe der Philoſophie eben ſo gut faſſen auf dieſe Weiſe, daß ſie eine Anweiſung ſei das Wiſſen zu produciren: ſo ſcheint mir bei der gegenwärtigen Lage des Wiſſens und der philoſophiſchen Beſtrebungen eben dieſe Faſſung ſubjectiv beſſer. Zu einem Wiſſen nämlich gehört offenbar dieſes, daß jeder, wiefern er ſeiner eigenen Ueberzeugung nach weiß, auch die Ueberzeugung hat, daß über denſelben Gegenſtand jeder Menſch das gleiche denken müſſe, und daß er jeden, in dem Maaße als er ſich mit ihm verſtändige, nöthigen könne, über denſelben Gegenſtand ſo und nicht anders zu denken. Fehlt dieſe Ueberzeugung: ſo weiß man nicht, ſondern man glaubt; ſo iſt alles nur ſubjective Ueberzeugung, Sache des Geſchmakks, der Empfindung. Wenn nun die Aufgabe der Philoſophie ſo gefaßt wird, daß ſie das Wiſſen des Wiſſens ſein ſoll: ſo liegt darin, daß jeder den andern nöthigen wolle, über das Wiſſen eben ſo zu denken, wie er. Dies Wollen iſt eine ſchöne Sache, aber wie die ganze Geſchichte der Philoſophie vor uns liegt, erſcheint es doch immer als Mangel an ſtrengem Urtheil, wenn jemand meint, ſein Syſtem ſei dasjenige, wozu er jeden nöthigen könne. Wenigſtens iſt es unter der großen Menge von Heroen und Heerführern der Philoſophie, die den verſchiedenſten Formen gefolgt ſind, bis jezt mit dem Nöthigen noch nicht gelungen. Ohne alſo über die Sache an und für ſich aburtheilen zu wollen, ſcheint angenommen werden zu müſſen, bis jezt gebe es nur eine Mannigfaltigkeit von Syſtemen, die ihre Gültigkeit nur haben in einer beſtimmten Zeit und in einem beſtimmten Kreiſe. Die Leiter haben eine ſelbſtſtändigere und kräftigere Ueberzeugung, als die, welche folgen, und das ganze gegenſeitige Verhältniß beider beruht auf geiſtiger Verwandtſchaft. Je größer dieſe iſt, deſto ſtärker zieht der Führer ſich nach. Den Verwandtſchaftskreis aber kann niemand vorher beſtimmen, und ſo richtet jeder ſeine Beſtrebungen ins unbeſtimmte hinaus. Trifft er verwandte Gemüther: ſo folgen ſie ihm; die nichtverwandten, die aber noch keinen Führer gefunden haben: ſo fühlen ſie ſich abgeſtoßen. Da ſie aber noch nichts poſitives gefunden haben, das ſie der an ſie ergehenden Anforderung entgegenſtellen könnten: ſo werfen ſie ſich auf die Seite des Skepticismus, und wer auf ſie wirken will, muß ſeine Kräfte erſt gegen dieſen richten. Dieſem großen Nachtheil entgehen wir, wenn wir die Aufgabe von der andern Seite faſſen. — —

Wie wenig Schl. meint, er entgehe auf ſeinem Wege dieſem Nachtheile abſolut, lehrt die vortreffliche Auseinanderſezung in Beſi. F. §. 2.

Library of the
UNION THEOLOGICAL SEMINARY

§. 24.

Das Einbilden der beiden philoſophiſchen Elemente in die realen Denkacte iſt Kunſt, weil die Tendenz zu demſelben im Produciren bewußt muß zum Grunde gelegen haben *).

§. 25.

Jedes reale Wiſſen iſt ein Kunſtwerk, in ſofern die beiden philoſophiſchen Elemente als ein allgemeines in einem einzelnen als Denkact dargeſtellt werden **).

---

*) Vorleſ. 1818. Daſſelbe (daß ſich die Aufgabe der Philoſophie als Kunſtlehre muß darſtellen laſſen — vergl. §. 20. nebſt Anmerk. —) läßt ſich auch ſo nachweiſen. Was ein Denken zu einem Wiſſen macht (vergl. §. 13—15, beſonders auch Anmerk. zu §. 13.), das iſt 1. die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem ihm entſprechenden Sein, 2. dieſes, daß das Denken geworden iſt in ſeinem Zuſammenhange mit dem früheren nach den Regeln der Verknüpfung. In ſofern alſo in uns der Trieb iſt zu wiſſen, iſt auch eine Richtung da, dieſe beiden Elemente jedem einzelnen Denken einzubilden, und in dem Maaße als uns unſer Handeln mit dieſer Tendenz klar ſein ſoll, muß es auch ein ſicheres geregeltes Verfahren zur Verwirklichung der Richtung geben. Jeder Menſch muß unterſcheiden können, ob ſein Denken ein Wiſſen iſt, oder nicht. Dies thut er durch das Ueberzeugungsgefühl, das zuerſt als Gefühl ein bewußtloſes iſt, ſich aber zu immer höherem Grade des Bewußtſeins muß erheben laſſen, was durch nichts anderes hervorzubringen iſt, als dadurch, daß das Verfahren im Denken in uns ſelbſt Theorie geworden iſt. Alſo läßt ſich die ganze Aufgabe allerdings unter dem Begriff einer Kunſtlehre betrachten.

**) Vorleſ. 1818. Noch dieſes füge ich hinzu. Jedes einzelne Wiſſen, ſein Gegenſtand ſei welcher er wolle, wenn es in Verbindung ſteht mit einer ſolchen Theorie und auf ſie bezogen wird, wird eben dadurch ein Kunſtwerk, und iſt ein ſolches, inwiefern ſich die Theorie darin ausdrükkt. Alſo iſt auch das, was das Weſen des Wiſſens conſtituirt, in der Theorie enthalten, wodurch es als Kunſtwerk geſezt iſt. Ein Kunſtwerk nämlich nennen wir, worin als in einem einzelnen eine allgemeine Idee ausgedrükkt iſt, und ein Kunſtwerk im engern Sinne, wenn ſolche Idee auf bewußte Weiſe darin geſezt iſt. Wenn nun beide Elemente ſich in einem einzelnen Denken als das allgemeine darin darſtellen: ſo iſt es ein Kunſtwerk; und ein Kunſtwerk im engern Sinne, wenn ſie auf bewußte Weiſe darin geſezt ſind. Indem nun jedes einzelne Wiſſen als ſolches

§. 26.

Die Principien dieſer Kunſt muß jeder inne haben, der auch nur auf dem Gebiet des realen Wiſſens fortleben will *).

§. 27.

Wie einer künſtleriſch ſittlich handeln und über dieſes Handeln ſich beſinnen kann, ohne die Sittlichkeit als Wiſſenſchaft zu haben: ſo auch künſtleriſch Wiſſen produciren, ohne das Wiſſen als Wiſſenſchaft zu haben **).

§ 28.

Wie aber jener auf dem Wege iſt zur Wiſſenſchaft der Ethik und ſie ihm aufgehen kann: ſo ſind auch wir auf dem Wege zur Philoſophie als Wiſſenſchaft, und zwar ganz, weil beide Theile der höchſten philoſophiſchen Wiſſenſchaft, formal und tranſcendental, im Produciren des Wiſſens vorkommen.

§. 29.

Wie die philoſophiſche Kunſt aber freilich erſt vollendet wird mit der Wiſſenſchaft und umgekehrt: ſo iſt auch jedes einzelne reale Wiſſen erſt als ſolches bei der

---

(Wiſſen) durchaus als ein Kunſtwerk angeſehen werden kann: ſo muß ſich das Weſen des Wiſſens auch ausdrükken laſſen durch die Art und Weiſe, wie es geworden iſt, alſo durch die Regeln des Verfahrens, alſo durch die Kunſtlehre.

*) Vergl. §. 10; Beil. C, VIII.; D, 7.

**) Dieſen und die folgenden §§. bis §. 33. mit Ausnahme von §. 31. a. deſſen ſie, wie auch die Beilagen insgeſammt gar nicht erwähnen, knüpfen die Vorleſ. 1818 an den Saz, Wir mögen die Aufgabe ſo oder ſo faſſen, gelöſt muß ſie auf beiden Seiten daſſelbe Reſultat geben, und an eine Wiederaufnahme und weitere Entwikkelung des in §. 18. dargeſtellten allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft.

Vollendung der philoſophiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft vollendet.

§. 30.

Das Fortſchreiten der philoſophiſchen Kunſt iſt ein Annähern zur Philoſophie als Wiſſenſchaft, ſo wie das Beſinnen über das ſittliche Princip eine Annäherung zur ethiſchen Wiſſenſchaft iſt.

§. 31. a.

Man kann ſagen, Es iſt ein Sprung in der Entwikkelung vom Reflectiren über die Kunſt zur Philoſophie als Wiſſenſchaft, wie ein Sprung iſt vom traditionellen Auffaſſen zum eigentlichen Wiſſen.

§. 31. b.

Aber wie in dieſem Gebiet ſo auch in jenem bereitet das erſte dem zweiten vor. Man kann alſo ſagen, die Uebung in der philoſophiſchen Kunſt ſei das nur noch latitirende und unbewußte Leben der Philoſophie als Wiſſenſchaft.

§. 32.

Wenn in andern Künſten und auch auf dem ſittlichen Gebiet man die Theorie und ſelbſt die wiſſenſchaftliche Anſchauung haben kann ohne die Ausübung: ſo iſt daſſelbe hier nicht möglich, weil hier der Trieb ſelbſt auf das Wiſſen geht *).

*) Wie verhält ſich dies zu §. 27.? Das früher geſagte bezieht ſich auf das Verhältniß zwiſchen den beiden Formen, der Wiſſenſchafts- und der Kunſtform, die einander relativ entgegengeſezt ſind, ſo daß die eine Maximum ſein kann, wenn die andere noch Minimum iſt, und umgekehrt. Hier dagegen wird eine ganz andere Differenz, nämlich die zwiſchen Theorie und Praxis, und zwar dieſe auch nur auf unſerm Gebiete und was wohl zu merken iſt, auch nur ſo geleugnet, daß behauptet wird,

§. 33.

Man kann alſo ſagen, daß in der Philoſophie Kunſt und Wiſſenſchaft in einer gegenſeitigen Approximation zu einander ſind; aber auch daß beides zwei verſchiedene Arten ſind daſſelbe Princip zu haben.

§. 34 *).

Wenn alſo Kunſt und Wiſſenſchaft in der Philoſophie neben einander gehen: ſo iſt ihr Anfang da, wo ein Minimum, oder eigentlich der Nullpunkt von beiden iſt, welches aber nur heißen kann, wo die Philoſophie noch nicht ſelbſtändig iſt ſondern in einem andern involvirt.

§ 35.

Die Philoſophie iſt urſprünglich gemiſcht mit den Producten der Fantaſie als der andern Form des höchſten Princips, in welcher Miſchung weder Wiſſenſchaft iſt noch philoſophiſche Kunſt.

§. 36.

Aus dieſem Zuſtande kann ſie nun mehr als Kunſt oder mehr als Wiſſenſchaft heraustreten, worauf ſich der weſentliche Unterſchied zwiſchen der alten und neuen Zeit gründet.

§. 37.

Im Alterthum entwikkelten ſich aus dieſem Zuſtande zunächſt Elemente der realen Wiſſenſchaft durch Thätigkeit der philoſophiſchen Kunſt, und aus Reflexion

---

wer die Theorie auf unſerm Felde hat, der hat auch die Praxis, nicht umgekehrt. Vergl. §. 55. 56.

*) Ueber den nun folgenden hiſtoriſchen Abſchnitt (§§. 34—44.) vergl. man Beil. C, IX. X.

über dieſe die Dialektik, welche alſo nichts anderes war als die Theorie der wiſſenſchaftlichen Conſtruction. Die abſolute Wiſſenſchaft war nur in dieſer Trias und nicht für ſich.

§. 38.

In der neueren Zeit, wo alles durcheinander geworfen wurde und aus einzelnen Elementen wieder neu zuſammengehen mußte, entwikkelte ſich vom religiöſen durch das Chriſtenthum vollendeten Triebe aus ein unmittelbares Losgehen auf Philoſophie als Wiſſenſchaft.

§. 39.

Dieſe Verſuche trennten ſich daher als Metaphyſik je länger je mehr von der Kenntniß der Combinationsgeſeze, von denen man glaubte, daß ſie nichts mit göttlichen Dingen zu ſchaffen hätten.

§. 40.

Da die metaphyſiſchen Disciplinen ſelbſt Combinationen waren: ſo ſchikkte man alſo die Combinationsregeln voran, die aber nichts combinirten.

§. 41.

Auch dies wäre gut geweſen, wenn man nichts gewollt hätte als zeigen, wie in allem realen Wiſſen das höhere enthalten ſei. Da man aber mehr wollte, mußte alles in Mißverſtändniß ausgehen.

§. 42.

Das hypothetiſche Verfahren in den realen Wiſſenſchaften wurde viel willkührlicher, nachdem man die höchſte Wiſſenſchaft ausgeſchieden hatte, und die metaphyſiſchen Disciplinen wurden ſelbſt hypothetiſch, weil

ſie ſich gleichförmig mit den andern Disciplinen geſtalten wollten.

§. 43.

Das leztere wollte Kant heben durch den Unterſchied zwiſchen conſtitutiven und regulativen Principien, aber durch neuen Mißverſtand.

§. 44.

Ein poſitives Einlenken muß ſich an das alte anſchließen mit beſtändigem Feſthalten des unterſcheidenden modernen Factum. Alſo das einwohnende Sein Gottes als das Princip alles Wiſſens, aber dieſes Princip nicht anders haben wollen als in der Conſtruction des realen Wiſſens.

§. 45.

Daher richtig, auch den Namen der Dialektik wieder aufzunehmen, welche eigentlich Kunſt des Gedankenwechſels iſt von einer Differenz des Denkens aus, denn ſonſt giebt es keinen Wechſel, bis zu einer Uebereinſtimmung, denn ſonſt giebt es keinen Schluß *).

*) Vorleſ. 1811. Dialektik = Kunſt des Gedankenwechſels, Kunſt mit einem andern in einer regelmäßigen Conſtruction der Gedanken zu bleiben, woraus ein Wiſſen hervorgeht. Es könnte wunderlich ſcheinen, daß die erſte philoſophiſche Disciplin einen ſo ſpeciellen Namen bekam. Es erklärt ſich aber leicht. Denn als man die Principien des Philoſophirens fand, wurde die freiere Compoſition des bis dahin geltenden poetiſchen Philoſophirens bloße Willkühr, und aus dieſer zu befreien kam der Dialog der ſokratiſchen Schule auf, der ein und daſſelbe war mit der wiſſenſchaftlichen Conſtruction. Auch liegt noch etwas tieferes in dem Namen, ohne welches er gewiß nicht ſo lange gültig geblieben wäre, nämlich die Gemeinſchaftlichkeit des Denkens und der Conſtruction, die Identität der Principien und des Verfahrens in allen.

Vorleſ. 1818. Dialektik = Kunſt ein Geſpräch zu führen und zu leiten. Das ſcheint freilich etwas ſehr ſpecielles zu ſein für einen ſo großen Gegenſtand. Aber ein Geſpräch führt man doch nicht, wenn man

§. 46.

Kunſt als Beſinnung über den Prozeß mit Sicherheit des Erfolgs ſezt alſo voraus gemeinſame Regeln der Combination und ein gemeinſames urſprüngliches Wiſſen, welches jene begründen und alſo Grund alles Wiſſens ſein muß *).

---

vollkommen einerlei Meinung iſt, ſondern nur bei Differenz der Vorſtellungen, und das Geſpräch ſoll eben die Differenz aufheben. Hiernach die Erklärung gefaßt iſt ſie ſo zu ſtellen, Dialektik iſt die Kunſt von einer Differenz im Denken zur Uebereinſtimmung zu kommen. —

Von 1822 an iſt Schl. immer nur von dieſer Erklärung ausgegangen und hat an ſie alles übrige angeknüpft und zwar nicht nur in der Einleitung, ſondern auch in der Ausführung der Disciplin ſelbſt. Vergl. die Beilagen.

*) Vorleſ. 1818. Welche Mittel gehören dazu (nämlich von der Differenz im Denken zur Uebereinſtimmung zu kommen)? Hier kommen wir wieder auf die beiden Hauptpunkte der Philoſophie zurükk. Denn es kann kein kunſtgemäßes Verfahren geben zur Uebereinſtimmung zu kommen, als wenn 1. ein gemeinſchaftliches Bewußtſein da iſt, und 2. gemeinſchaftliche Regeln der Gedankenverknüpfung. Haben wir kein gemeinſames Bewußtſein: ſo können wir bloß zu der Ueberzeugung gelangen, daß wir nie zuſammenkommen werden; haben wir nicht gemeinſchaftliche Regeln des Ueberganges von einem Denken zum andern: ſo kann auch nie Uebereinſtimmung entſtehen. Beide Punkte ſind alſo conditiones sine quibus non für die Aufhebung der Differenzen im Denken. Eben ſo klar aber iſt, daß man mit beiden dazu vollkommen ausreicht. Denn iſt ein gemeinſames Denken gegeben, von wo aus es eine Reihe giebt, in welcher der Gegenſtand, über den differentes gedacht wird, liegt, und ſind gegeben gemeinſame Regeln des Verfahrens: ſo müſſen die geſprächführenden nothwendig an einem und demſelben Ziele mit Bewußtſein ankommen. Mit beiden iſt aber nothwendig auch die Kunſt gegeben, und am beſten wird ſie üben, wer am ſchnellſten den andern auf das gemeinſame zurükkführt unter beſtändiger Vorhaltung und Geltendmachung der Regeln, die gemeinſam anerkannt ſind. Was alſo die alten unter dem Namen Dialektik dachten, das wollen wir aufſtellen, nämlich das urſprünglich gemeinſame im Bewußtſein und die gemeinſamen Regeln des Verfahrens lediglich als Kunſt der wiſſenſchaftlichen Conſtruction. Dies ſcheint einerſeits mehr andererſeits weniger zu ſein, als Kunſt der Geſprächführung. Denn Geſpräch deutet auf etwas einzelnes, wiſſenſchaftliche Conſtruction auf ein ganzes, ferner

§. 47.

Die Vollendung dieſer Kunſt iſt allerdings in der Conſtruction des Organismus des Wiſſens, und in ſo-

wiſſenſchaftliche Conſtruction auf ein Individuum in der Betrachtung, Geſpräch auf mehrere. Allein im weſentlichen iſt es eins. — (Vergl. C, I. II. III. IV., und ganz beſonders F, §. 1, 3. Geſprächführung auf dem Gebiet des reinen Denkens, auch Text §. 45., wonach Streit, Zweifel nothwendige Vorausſezung ſind und in dem Bewußtſein aller wiſſenvollenden gegeben, und Geſprächführung eben ſowol für den einzelnen als für alle insgeſammt in der Richtung auf das Wiſſen poſtulirt wird.)

Noch iſt zu bemerken, daß in den Vorleſungen 1818 das daraus zu §§. 45. und 46. mitgetheilte an den in §. 37. enthaltenen Saz angeknüpft iſt, dann aber ähnliches folgt, als oben §§. 38—44. gegeben iſt, und nun die §. 47. seqq. folgende Entwikkelung des eigentlichen Inhaltes und Umfanges unſerer Aufgabe durch eine Unterſuchung eingeleitet wird, der ich das folgende entnehmen zu müſſen glaube.

Wie verhält ſich denn dem Inhalte und der Form nach die Dialektik der alten zur bisherigen Logik und Metaphyſik? Die Logik iſt ihr der Form nach ähnlich, denn ſie will eine Kunſtlehre ſein. Allein ſie enthält nicht das andere philoſophiſche Element, das urſprüngliche gemeinſame Bewußtſein. Die Metaphyſik dagegen enthält dieſes andere Element, aber als ein Wiſſen, wogegen die Dialektik bloß auf dem Gebiet des realen Wiſſens ein Wiſſen conſtruiren will. Allerdings iſt alſo Dialektik ihrem Inhalte nach Logik und Metaphyſik, aber nicht Aggregat von beiden, ſondern beides in der Form der Logik. Dagegen ſind neuerdings Verſuche gemacht beides zu vereinigen in der Form der Metaphyſik, d. h. als ein Wiſſen, worin zugleich die Regeln des Verfahrens enthalten und woraus ſie abzuleiten ſeien. (Vergl. D, 5. daß logiſche und metaphyſiſche Principien . . . . . entſtehen, und 12.) —

Die Logik iſt nur eine kritiſche Disciplin. Man wendet ſie nicht an zum Componiren, ſondern, wenn eine Gedankenreihe gegeben iſt, dieſe zu beurtheilen. Sie giebt Regeln, nach welchen erkannt werden kann, ob ein Begriff den gehörigen Grad der Klarheit, ein Urtheil den des Umfangs, ein Schluß den ſeiner Bündigkeit habe; ſie iſt, wie man ſich auszudrükken pflegte, Kanon des Denkens. Das iſt für die Dialektik, die alle willkührlichen Combinationen vernichten und die Conſtruction des Wiſſens ſelbſt ſein will, nur große Nebenſache.

Die Metaphyſik jener Zeit, in der man die Philoſophie theilte in Logik und Metaphyſik, ſtellt das höhere Wiſſen, worauf das reale ſich ſtüzen ſoll, als eigentliche Wiſſenſchaft auf. Wenn ich aber etwas weiß, was einer Begründung bedarf, und ich weiß den Grund des zu begründenden: ſo iſt jenes erſte Wiſſen nur eine Folge dieſes Wiſſens des Grundes. Leiten wir alſo unſer Wiſſen des endlichen Seins ab von

fern iſt ſie Wiſſenſchaftslehre, wie es die ausdrükklich ſo genannte nicht geworden iſt, indem dieſe Wiſſenſchaftswiſſenſchaft ſein wollte.

§. 48.

Sie iſt aber auch Kunſt der philoſophiſchen Kritik für jedes fragmentariſch gegebene Wiſſen. Alſo die Kunſt beider Formen der Philoſophie.

§. 49.

Wie ſie weſentlich die beiden Hauptmomente in ſich hält: ſo muß ſie auch die höchſten Principien des Wiſſens zum möglichſt klaren Bewußtſein bringen, und deutet alſo vorbereitend auf eine andere ihr gegenüberſtehende Form, wo das künſtleriſche zurükk, und das wiſſenſchaftliche heraustritt, indem die Theorie der philoſophiſchen Kunſt nur als Mittel gebraucht wird, um die Philoſophie als Wiſſenſchaft darzuſtellen.

§. 50.

Im kritiſchen Gebrauch iſt ſie in Gefahr für Sophiſtik gehalten zu werden, kann es aber nur ſein, in

---

einem Wiſſen des Unendlichen als ſeines Grundes: ſo können wir nicht weiter ſagen, daß unſer Wiſſen des einen ein anderes ſei als das des andern; denn das Wiſſen des endlichen iſt dann nur eine Fortſezung des Wiſſens um das urſprüngliche. Und eben dieſe Aufgabe, das reale von dem tranſcendenten abzuleiten, haben ſich die meiſten neueren Syſteme geſtellt. Aber dieſe Aufgabe der regenerirten Metaphyſik iſt auch nicht die unſrige. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß die gewöhnliche Logik keinen Werth habe, auch nicht daß jene Ableitung unmöglich ſei, ſondern wir laſſen dies nur dahin geſtellt ſein, und müſſen alſo von Anfang an die Art, wie wir das tranſcendente in uns tragen, unterſcheiden von der Art, wie das gegebene; wir wollen die lezten Gründe alles Wiſſens nur als die Geſezе, wie wir überhaupt zu einem Wiſſen gelangen auf dem realen Gebiete; in dem Gebiete des gegebenen allein wollen wir ein wirkliches Wiſſen conſtruiren im Gegenſaz gegen das bloße Meinen. (Vergl. §. 76. seqq.)

wiefern ſie principienlos wäre; im conſtructiven Gebrauch kann ſie für poetiſch gehalten werden, iſt es aber nur, wenn ſie über die Combinationsregeln hinausgeht *).

Gegen das letzte hat Kant, gegen das erſte die Populärphiloſophie gearbeitet.

§. 51. a.

Die gewählte Form iſt unſrer Lage und unſrer gemeinſchaftlichen Abſicht gemäß, und muß die Gründlichkeit alles Wiſſens befördern, ohne ein Scheinwiſſen hervorzubringen.

---

*) Vorleſ. 1818. Wenn die Dialektik als die eigentliche Kunſtlehre des Denkens, als das Syſtem der Anweiſungen, nach welchen das Denken erzeugt wird, bloß wollte als Kanon zur Beurtheilung des gegebenen Denkens auftreten: ſo würde ſie eriſtiſch. Denn wenn ich im Beſitz einer ſolchen Technik bin, nach welcher jedes Denken ein Wiſſen wird, und ich mache davon in der Mittheilung keinen andern Gebrauch, als daß ich das von andern gedachte kritiſire: ſo erſcheine ich als ein ſolcher, der bloß andere zu nichte macht. Das wäre aber ein ſehr kleinliches Weſen, über welches die Dialektik unendlich erhaben iſt. Sie vernichtet vermeintes Wiſſen, aber das iſt ihr immer nur etwas propädeutiſches.

Wenn ferner die Dialektik außer dem Wiſſen um das endliche Sein ein anderes Wiſſen um das urſprüngliche als ein demſelben gleichartiges aufſtellen will: dann muß ſie poetiſch erſcheinen. So wenig ſie aber eriſtiſch erſcheinen will, als läge ſie mit einem Wiſſen hinter dem Berge: ſo wenig will ſie poetiſch erſcheinen, als könnte ſie machen, was ihr gegeben ſein muß.

Iſt nun tranſcendentales und formales Wiſſen eins und daſſelbe (§. 16.), und wollen wir das urſprüngliche Wiſſen nur darſtellen als Verfahrungsweiſe jedes andre Wiſſen hervorzubringen, wollen wir alſo auch nicht das Sein, welches der Gegenſtand des realen Wiſſens iſt, ableiten von dem urſprünglichen Sein: ſo kehrt unſre Unterſuchung uns auch nicht, ob eine Behauptung, z. B. eine phyſikaliſche, wahr iſt, d. h. dem Sein entſpricht, oder nicht, ſondern nur welchen wiſſenſchaftlichen Werth jede hat. Die philoſophiſchen Syſteme, welche ſich die Aufgabe ſtellen, das endliche Sein aus dem urſprünglichen abzuleiten, müſſen darauf ausgehen, von dem unendlichen aus auch eine vollſtändige Phyſik zu machen, wir aber maaßen uns dieſes gar nicht an.

§. 51. b.

Zuſammengefaßt alſo iſt die Dialektik 1. Organon des Wiſſens, d. h. der Siz aller Formeln ſeiner Conſtruction. Denn Geſeze der Combination gehen nicht nur auf die Richtigkeit des ſubjectiven Fortſchreitens in jeder angelegten Gedankenreihe, ſondern auch auf das objective Coaleſciren des Wiſſens in große Körper. Beides hängt genau zuſammen; nämlich theils erſcheinen doch die wiſſenſchaftlichen ganzen geſchichtlich zugleich in Gedankenreihen einzelner zuſammengefaßt, theils gehört zum Combiniren, wenn es Kunſt ſein ſoll, auch daß man wiſſe, mit welchen Gedanken ſich ein gegebener combiniren laſſe und wie, alſo Conſtruction des ganzen Wiſſens ſeiner relativen Verwandtſchaft nach von jedem Punkte aus.

§. 52.

Sie iſt 2. Mittel, ſich über jedes einzelne als Wiſſen gegebene zu orientiren durch Anknüpfung an die zur Klarheit gebrachten lezten Principien alles Wiſſens, auch ohne jedes in ſeinem unmittelbaren wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang aufgefaßt zu haben; alſo Supplement alles realen Wiſſens, welches man nicht auf dem ſcientifiſchen Wege ſelbſt erlangt hat.

§. 53.

Dies ſcheint nur ſophiſtiſch, wenn der, deſſen reales Wiſſen geprüft wird, es nur traditionell hat. Es wäre nur wirklich ſophiſtiſch, wenn das reale Wiſſen an leeren Combinationsformeln ſollte geprüft werden.

§. 54.

Beurtheilendes Princip anderer philoſophiſchen Darſtellungen iſt die Dialektik nur mittelbar, a. in wiefern ſie als Complication von Sätzen den Combinationsgeſetzen unterliegen, auf welchem Wege aber nur die Richtigkeit kann geprüft werden, nicht die Wahrheit des zum Grunde liegenden Princips; b. in wiefern der lezte Grund des Wiſſens zur Klarheit gebracht wird und man alſo empfinden lernt, in wiefern das fremde Princip mit unſrer Auffaſſung übereinſtimmt. Dieſes Urtheil betrifft die Wahrheit des Princips, aber nur für uns, und iſt nur richtig nach dem Maaß unſeres Selbſtverſtändniſſes *).

Das Nebeneinanderbeſtehen philoſophiſcher Syſteme kann durchaus nur verſtanden werden, wenn man die Philoſophie nicht als Wiſſenſchaft aufſtellen will.

---

*) Vergl. die Charakteriſtik der Aufgabe unſerer Disciplin in den Beilagen A, Vorleſ. 1—11 gleich am Anfange; B, VI, 4; C, X. XI; D, 9; E, VIII und XI, Anmerk. †. F iſt bis zu dieſem Punkte nicht fortgeführt, hätte aber der ganzen Anlage nach die Aufgabe zuſammengefaßt im weſentlichen nicht anders beſchreiben können, als es im Text und in den Beilagen geſchehen iſt, die unter ſich verglichen auch keine andere Differenz darbieten, als die des Ausdrukks, denn auch in den Vorleſ. 1811 iſt die Aufgabe ſchon ganz dieſelbe als ſpäter, wenn ſie auch nicht, wie nachher geſchah, bis an die äußerſten Grenzen ihres Umfangs ausgeführt wurde.

Beilage C, XI. giebt hier erſt die oben §. 46. enthaltene Grundvorausſezung, nimmt auch diejenige wieder auf, von welcher ſie ausgegangen, nämlich die der ſtreitigen Vorſtellungen, und fügt die hinzu, welche §. 55. folgt, um die Grundvorausſezungen alle beiſammen zu haben und ſo deſto anſchaulicher zu machen, mit welchen Richtungen unſre Disciplin abſolut unverträglich iſt, eine Unterſuchung, die alle übrigen Beilagen mit ihr gemein haben und die nun §. 55—74. im Texte folgt. S. Beil. A, Vorleſ. 1—11 am Anfange; B, VII. VIII. IX; D, 9. 10. 11; E, Vorleſ. IV. V. VI.; F, §. 1, 4 und §. 4, 1. 2. 3. Den Vorleſ. 1818 (vergl. B, VII. 1. a. b.) iſt noch als Folgerung aus der

§. 55.

Der Vorſaz, die Production des Wiſſens durch Beſinnung über das Verfahren zur Kunſt zu erheben, ſezt voraus, daß ein anderweitig, alſo kunſtlos, entſtandenes Wiſſen vorhanden ſei, in welchem das Verfahren könne beobachtet werden.

§. 56.

Dieſe Vorausſezung ſtimmt nicht nur mit der Anſicht von der Philoſophie als Kunſtlehre, welche leztere immer ſpäter iſt, als die Production ſelbſt, ſondern es ſtreitet auch mit keiner Dignität der Philoſophie, daß daſſelbe Princip früher auf einer niederen Entwikkelungsſtufe thätig geweſen iſt.

§. 57.

Die erſte Vorausſezung, mit welcher das entworfene Verfahren nicht beſtehen könnte, wäre, wenn das gemeine Wiſſen mit dem höheren gar nichts zu ſchaffen hätte, ſo daß aus demſelben das geſuchte Princip gar nicht könnte erkannt werden *).

Faſſung der Aufgabe (§. 47—§. 54.), womit zugleich der Uebergang in den nächſten Abſchnitt gemacht wird, die Wendung eigenthümlich, Was folgt hieraus? Offenbar etwas ziemlich überraſchendes, nämlich daß dasjenige, was wir als Geſez zum Wiſſen zu gelangen ſuchen wollen eigentlich nichts iſt als das, wonach alle Menſchen von ſelbſt verfahren, nur daß die Abnormitäten im natürlichen Prozeß durch klares Bewußtſein über denſelben weggeſchafft werden. Was wir alſo als Kunſtregel ſuchen muß auch Naturgeſez ſein, ſo daß auch hier gilt, was ſonſt überall, daß das Kunſtwerk früher iſt, als die Kunſtregeln im Bewußtſein klar ſind, daß aber, ſobald die Kunſtregeln zum Bewußtſein kommen, dann auch danach muß verfahren worden ſein.

*) Dieſe der unſrigen widerſprechende Vorausſezung nennen die Vorleſ. 1818 Idealismus, die Beil. D, 10. ihre Verfechter Dogmatiker, wogegen in F, §. 1, 4 jede dem Skepticismus entgegengeſezte Anſchauungs-

§. 58.

Die Differenz liegt nicht im Gegenſtande. Denn das reale Wiſſen hat denſelben Gegenſtand mit dem gemeinen, und jede ſpeculative Philoſophie muß eine Ethik und Phyſik wenigſtens machen wollen, wenn ſie auch jede ſchon vorhandene nur für Empirie und Dogmatophie erklärt.

§. 59.

Sie liegt auch nicht in dem dem Denken mitgegebenen Ueberzeugungsgefühl; denn daß die Unvollkommenheit des Wiſſens im Ueberzeugungsgefühl ſich nicht mit abſpiegelt, iſt wieder nur die Unvollkommenheit dieſes Ueberzeugungsgefühls, und dieſe findet ſich ebenſowol auf dem ſpeculativen Gebiet als auf dem empiriſchen *).

---

und Handlungsweiſe Dogmatismus genannt wird. So kurz F (am eben angeführt. Ort) den Skepticismus zurükkweiſt, ſo ausführlich ſezt ſie ſich mit dem Idealismus, an mehreren Stellen immer wieder darauf zurükkkommend, auseinander, und gerade ſo forderte es das nur ſehr vereinzelte Erſcheinen des Skepticismus in der Geſchichte der neueren Philoſophie und Schleiermachers polemiſche Stellung gegen die neuſten philoſophiſchen Beſtrebungen, deren πρῶτον ψεῦδος er in der Annahme einer abſoluten Trennung zwiſchen gemeinem und philoſophiſchem Wiſſen zu erkennen glaubte.

*) Vorleſ. 1818. Wenn man ſagt, Wie weniges im gewöhnlichen Wiſſen iſt denn Wiſſen? ſo kann man auch ſagen, Wie weniges iſt doch ein Wiſſen im Speculiren! beſonders wenn man auf die Gedanken ſieht die unterweges nach dem Ziele hin vorkommen. Muß man nun zugeben, daß nicht alles im philoſophiſchen Verfahren vorkommende wirkliches Wiſſen iſt: ſo entſteht die Frage, Wodurch unterſcheidet man das Wiſſen von denjenigen Produkten des Denkens, die kein Wiſſen ſind? Das iſt die alte Frage nach dem Kriterion, wie es die alte Philoſophie nennt. Wird ſie objectiv genommen: ſo iſt nur die ganze Philoſophie ihre Löſung. Ich nehme ſie hier ſubjectiv. Nun unterſcheidet jeder ſein Wiſſen und Nichtwiſſen am Ueberzeugungsgefühl, ſo daß ich einem andern erſt dann demonſtrirt habe

§. 60.

Sie würde nur in dieſem Ueberzeugungsgefühl liegen, wenn das eine gerade zu dem andern entgegengeſezt wäre, ſo daß wenn das gemeine Wiſſen ein Wiſſen wäre, dann das ſpeculative keines ſein könnte, und umgekehrt.

§. 61.

Wenn dieſes wäre: ſo wäre eine gänzliche Scheidewand gezogen zwiſchen denen, welche in der Speculation leben, und denen, welche nicht darin leben, ſo daß jene auf dieſe gar keinen Einfluß haben könnten, welches nicht kann gedacht werden, und ſo daß der Uebergang aus dem einen Zuſtand in den andern der Anfang eines ganz neuen Lebens wäre.

ſein Denken ſei noch kein Wiſſen, wenn ich ihm das damit verbundene Ueberzeugungsgefühl wankend gemacht habe. Dieſes Ueberzeugungsgefühl iſt aber überall daſſelbe im ſpeculativen und im gemeinen Wiſſen, nur daß der ſpeculirende, weil wir in der Betrachtung mehr iſolirt, im Leben aber von tauſend Seiten angeregt und viel ſchwerer auf Einen Punkt gerichtet ſind, unter günſtigeren Umſtänden operirt. Sagt man nun, Im gemeinen Leben iſt faſt in allen Vorſtellungen etwas falſches, ohne daß das Ueberzeugungsgefühl es von dem wahren unterſcheidet: ſo findet ſich daſſelbe auch, wenn gleich in geringerem Maaße auf dem Gebiet des höheren Bewußtſeins. Nur Ein Beiſpiel. Wie viele philoſophirende hat es gegeben, die nicht geglaubt hätten, ihr Wiſſen werde von allen anerkannt ſein? Dies Nichtwiſſen in ihrem Wiſſen war alſo auch nicht mit abgeſpiegelt in ihrem Ueberzeugungsgefühl; mithin zeigt ſich das höhere Ueberzeugungsgefühl im weſentlichen nicht verſchieden vom gemeinen. Beſonders wird dies deutlich, wenn wir in demſelben Subject das eine dem andern entgegenſezen ſollen. Das Philoſophiren nämlich iſt etwas, wozu der Menſch erſt ſpäter gelangt, jeder fängt alſo mit dem gemeinen Bewußtſein an. Steckt nun das höhere nicht ſchon darin, wie ſoll er den Sprung dahin machen? Entſtände das Philoſophiren nicht aus dem alten Zuſtande: ſo müßte es aus nichts entſtehen, es müßte als ein neues Leben anfangen, wozu aber gar keine Analogie iſt.

§. 62.

Das leztere läßt ſich zwar durch die Analogie der Bekehrung vertheidigen, durch welche auch einiges Leben auf einer höheren Potenz erſcheint und urſprünglich entſtanden, ſo daß der Zuſammenhang zwiſchen zwei Perioden des Lebens nicht nachzuweiſen iſt. Allein hier entſteht auch Zwieſpalt gleichzeitig in jedem Bewußtſein, weil keiner ganz im Gebiet der Speculation lebt, und zwar iſt dieſer Widerſpruch nicht wider Willen, weil keiner auf dem Gebiet der Erfahrung kann abweichend von allen anderen denken und handeln wollen. Ja es iſt nicht einmal eine ſtrenge Scheidung möglich, weil das ſpeculative Wiſſen durch das reale auf die bloße Empirie einwirken muß; alſo wird die Einheit des Bewußtſeins ganz aufgehoben in einzelnen Punkten *).

*) Vorleſ. 1818. Bloß die Analogie auf dem religiöſen Gebiet könnte man dafür annehmen, wo der Anfang des höhern Lebens als nicht aus dem frühern hervorgehend geſezt wird. Verfolgen wir es aber weiter: ſo verſchwindet die Analogie. Denn wenn ſolches Leben anfängt: ſo iſt die Aufgabe geſtellt, daß das geiſtige Leben das ſinnliche verſchlingen ſoll; wo ſinnliches bleibt, ſoll es unter der Potenz des Geiſtes ſtehen. Angenommen nun, wir könnten den Anfang des Philoſophirens auch anſehen als rein aus dem Nichts ſich entwikkelnd: ſo könnte doch nicht die Aufgabe geſtellt werden, daß das höhere Bewußtſein das gemeine verſchlingen ſollte, weil für das Leben das Verkehr mit dem gemeinen Bewußtſein unentbehrlich iſt. So müßte es denn eine zwiefache Wahrheit geben, die doch nicht ſtatt haben kann, und ſo fehlt doch jene Analogie. Aber auch davon abgeſehen, geſezt, der philoſophiſche Zuſtand könnte aus dem Nichts entſtehen und dann fortbeſtehen: ſo könnte er dann doch unmöglich mitgetheilt werden, ſondern er müßte in jedem auf urſprüngliche Weiſe ſich entwikkeln; das Beſtreben der Mittheilung alſo wäre ganz leer, weil jeder Anknüpfungspunkt dafür fehlte. Der philoſophiſche Zuſtand theilt ſich aber wirklich mit, wenngleich das Philoſophiren nicht gelernt werden kann. — Vergl. Beil. D, 9—11; F. §. 4.

§. 63.

Das Wiſſen iſt alſo der Art nach nicht zweifach, ſondern einfach. Wo ein Ueberzeugungsgefühl iſt erſtrebt worden (im dumpfſinnigen Zuſtande geſchieht dies gar nicht): da iſt auch das höchſte Princip des Wiſſens thätig geweſen.

§. 64.

Daſſelbe Princip iſt alſo auf dem Gebiet des gemeinen Wiſſens ein bewußtloſes Agens, auf dem ſpeculative n ein ſich ſelbſt durch ſeine Handlungen zum Bewußtſein kommendes *).

§. 65.

Alles Wiſſen als Product dieſes ſelben Princips ſtrebt in ein ganzes befaßt zu werden, und es giebt objectiv nur den Unterſchied zwiſchen dem, welches mehr, und dem, welches weniger damit befaßt iſt **).

---

*) Vorleſ. 1818. Alſo iſt hier im Bewußtſein, ſtellen wir auch das des größten Philoſophen mit dem des Kindes zuſammen, keine ſpecifiſche ſondern nur eine Differenz des Grades. Das ganze iſt ein Continuum von Entwikkelung, ein Steigern des Sichſeinerbewußtwerdens, womit das Bewußtſein der Welt und des Verhältniſſes unſeres Denkens zu ihr mitgeſezt iſt.

**) Vorl ſ. 1818. Die Sache iſt auch ſo zu faſſen. Denken bezieht ſich immer auf Sein. Betrachten wir nun die erſten Regungen des Denkens: ſo iſt, wie unvollkommen das Denken iſt als Action, eben ſo unvollkommen auch das Se'n geſezt. Dem Kinde iſt das Sein nur gegeben als ein Chaos, g ſchieden und wieder nicht geſchieden, verbunden und wieder nicht. Stellen wir uns aber das Denken vor in ſeiner höchſten Entwikkelung: ſo muß ihm auch das Sein als eine vollſtändig organiſirte Totalität gegeben ſein, worin auch die lezte Spur des chaotiſchen verſchwunden iſt. Halten wir beide Endpunkte an einander: ſo bekommen wir die Formel, Die größere oder geringere Vollkommenheit läßt ſich an dem Grade meſſen, in welchem alles einzelne in die Idee der Totalität aufgenommen iſt und eins auf das andere bezogen wird. Im Denken des Kindes iſt die Idee der Totalität nicht, aber auch nichts

§. 66.

Da nun jedes in einem Menſchen lebendige auch in einer Oscillation von Zuſtänden begriffen iſt: ſo hat auch jeder Menſch, der überhaupt ein Ueberzeugungsgefühl anſtrebt, Momente, in denen das Princip des Wiſſens in ihm mehr hervortritt und ſich der Klarheit nähert *).

§. 67.

Hieraus ſind als beſtätigende Erfahrungen die all-

---

einzelnes, und das iſt der unvollkommenſte Zuſtand des Denkens. Bald aber entwikkelt ſich die Idee der Welt, und das Streben, alles einzelne dahinein zu ſezen. Das iſt aber auch noch nicht das höchſte Erkennen, daß man auf unbeſtimmte Weiſe das einzelne auf die Totalität bezieht, ſondern es iſt erſt da, wenn jedem einzelnen ſein Ort in der Totalität gegeben, und die Totalität in jedem einzelnen mitgeſezt iſt und angeſchaut wird. So iſt alſo das chaotiſche der Anfang; die zweite Stufe das allgemeine Sezen von einzelnem und Totalität, und dieſe Stufe wieder nur Chaos und Keim für die dritte, nämlich das lebendige Anſchauen jedes einzelnen in der Totalität und der Totalität in jedem einzelnen.

*) Vorleſ. 1818. Iſt nun allerdings in der erſten Stufe des Bewußtſeins ſchon das Wiſſen der höchſten geſezt: ſo iſt damit keineswegs der Unterſchied verſchwunden zwiſchen vollkommnerem und unvollkommnerem Erkennen, auch nicht der Unterſchied von Menſchen, die auf der vollkommneren und unvollkommneren Stufe ſtehen. (Vergl. F. §. 4, 2 das unterſtrichene.) Aber weil keiner iſt, in dem wir das Erkennen ganz leugnen dürften, und keiner, in dem es ganz vollkommen wäre, und weil die Regeln der Entwikkelung ſchon in der Natur liegen: ſo müſſen wir, fragend, ob denn dieſe Naturgeſeze in allen Actionen des Bewußtſeins auf gleiche Weiſe hervortreten, mit Nein antworten, denn wir finden ſie nur in denen, die ein Wiſſen conſtituiren, und können eben daran Wiſſen und Nichtwiſſen von einander unterſcheiden. Objectiv geſchieht dies (vergl. §. 59. Anmerk.) durch das, was wir ſuchen, ſubjektiv durch das Ueberzeugungsgefühl, das Bewußtſein vom naturgemäßen des Actes. Nun kann trez des Ueberzeugungsgefühls ein Nichtwiſſen ſein, aber ganz irren kann es nie, denn es iſt auf dieſem Gebiete, was das ſittliche Gefühl auf der Seite des Handelns iſt, und nie darf man annehmen, es könne bei ſchwachem Ueberzeugungsgefühl hohe Wahrheit, und bei ſtarkem Ueberzeugungsgefühl großer Irrthum ſein.

gemeine Neigung zum Raiſonniren *) und der Myſticismus **) zu erklären.

§. 68.

Auch die Philoſophie als Wiſſenſchaft wäre nur die höchſte Entfaltung des Einen und ſelbigen Wiſſens, welches auch im dunkelſten wahrhaft menſchlichen iſt, wie die Kryſtalliſation nur der höchſte Zuſtand deſſelbigen Geſteins iſt, das auch als ganz formloſe Maſſe exiſtirt.

§. 69.

Wie jene Anſicht von einem zwiefachen Wiſſen ſchon eine Abart des Skepticismus iſt, nämlich vom ſpeculativen aus anzweifelnd das empiriſche: ſo giebt es eine entgegengeſezte, die Denkart der Empiriker, die vom empiriſchen aus anzweifeln das ſpeculative.

§. 70.

Indem dieſe nicht eingeſtehen, daß ihre Wahrnehmungen nur ein Wiſſen ſind durch das Inſichhaben des ſpeculativen: ſo haben ſie, um auf ihrem eignen

*) Vorleſ. 1818. Dies giebt ſelten richtigen Erfolg, weil es nicht auf einer regelmäßigen Entwikkelung beruht, aber daß es in Menſchen, die auf der niedrigſten Stufe der intellectuellen Bildung ſtehen, vorkommt, iſt doch nur zu begreifen, wenn wir es als allgemeinmenſchliche Tendenz anſehen.

**) Vorleſ. 1818. Myſticismus, wie der des Jakob Böhme, das Beſtreben ſich ein Syſtem der Natur zu entwerfen ohne klare Vorſtellung von der Wiſſenſchaft. Er iſt nicht denkbar ohne die Vorausſezung, daß in jedem Menſchen die Entwikkelung des Bewußtſeins bis zur Philoſophie angelegt iſt, daß alſo eine ariſtokratiſche Anſicht von der Entwikkelung der Intelligenz gar keinen Grund hat. Die große Maſſe bleibt zurükk durch übermächtige Gewalt anderer Triebe, durch ungünſtige Umſtände und durch das Hervorbrechen der innern Anlage in jene falſchen Geſtaltungen.

Gebiet Wahrheit und Irrthum zu unterſcheiden, beide Mittel als die bloß analytiſchen Combinationsgeſetze. Man kann ihnen aber zeigen, daß ſie durch die Einwirkungen der Dinge gar keine einer Analyſis fähige Einheiten, ſondern nur ein unendliches Chaos erhalten.

§. 71.

Der ächte Skepticismus, oder die Polemik gegen das Wiſſen überhaupt, ſezt, wenn er doctrinal ſein will, ein Wiſſen des Nichtwiſſenkönnens, alſo auch einen Unterſchied des begleitenden Gefühls bei dieſem Gedanken und bei anderen, alſo unſre ganze Aufgabe. In ſeinem Hauptſaz iſt alſo ein Widerſpruch zwiſchen dem formalen und materialen, und er iſt in ſich ſelbſt gefangen *).

§. 72.

Wenn der Skepticismus nur das Wiſſenkönnen des Wiſſens leugnet: ſo ſagt er entweder nur die der Idee des Wiſſens und dem Streben ſie zu realiſiren gar nicht entgegenlaufende Behauptung aus, daß alles Wiſſen nur im Werden iſt, und man alſo der Vollen-

*) Vorleſ. 1818. Der doctrinale Skepticismus ſtellt den Saz auf, Es giebt kein Wiſſen. Das Wiſſen leugnend muß er aber eine Vorſtellung vom Wiſſen haben, und das Vorſtellen überhaupt nicht leugnend muß er von der Vorſtellung vom Wiſſen alle übrigen unterſcheiden. Der Form nach kommt er dann ganz auf unſre Aufgabe zurükk. Dies iſt nämlich ſein Wiſſen, daß er das Wiſſen leugnet, und um ſich frei zu halten von dem Wahne, daß er, wie andre, etwas zu wiſſen glaube, muß er eine Kunſtlehre dazu aufſtellen. Die Sache dreht ſich alſo bloß um, und da wir über den Inhalt unſerer Operation noch nichts geſagt haben: ſo können wir ihn ſo abweiſen, daß wir ſagen, Gut, ob wir Regeln bekommen werden uns vor dem Wiſſen zu hüten oder vor dem Nichtwiſſen, das iſt jezt noch nicht klar; wir haben es bloß noch mit der Form zu thun, die dieſelbe iſt.

dung seines einzelnen gewiß sein kann, oder wenn er den Unterschied des begleitenden Bewußtseins leugnet: so ist er nicht doctrinal.

§. 73.

In seinem empirischen Verfahren, welches vermeintes Wissen einander entgegenstellt als sich gegenseitig aufhebend, stellt er doch einen Gegensaz in Meinungen auf und diesen als gewußt, wenn überhaupt etwas soll bewiesen werden, und ist also eben so in sich gefangen *).

*) Vorles. 1818. Eine andere Form des Skepticismus ist die polemische. Dieser sagt (Sextus Empiricus ist so zu Werke gegangen), nicht glaube er, das Nichtwissen wissen zu können, aber zeigen wolle er, daß das Wissen der Menschen sich entgegengesezt sei, und man also nicht wisse, auf welche Seite man sich schlagen solle. Kein Mensch nun kann Regeln suchen für das Wissen, wenn er glaubt, daß das Gegentheil eben so gut ein Wissen ist. Dies ist das wahre in diesem Skepticismus. Aber wenn er sagt, Dieser hält das, jener jenes für Wissen und beides widerspricht sich: so weiß er doch den Widerspruch. Er sezt also ein Wissen voraus, kann also nicht alles Wissen aufheben. Er müßte sein Wissen des Widerspruchs zum Grunde legen und daraus das weitere entwikkeln, nämlich das Wissen der Bedingungen, unter denen es nicht zusammenstimmt. So hat er mit uns wieder dieselbe Form des Verfahrens, nur daß er sie negativ ausdrükkt.

Eine dritte Art des Skepticismus (§. 72.) leugnet nicht die Möglichkeit des Wissens, sondern daß etwas gewußt wird. Dieser steht mit uns gar nicht in Widerspruch; er ist nichts anderes, als das die Wissenschaft beständig begleitende Princip der Kritik, die Voraussezung, daß in jedem Wissen noch ein falsches sein könne und daß man dieses aufsuchen müsse. In jedem Wissen. Denn das wissen wir freilich, daß $2\times2=4$ und die $\angle\angle$ in einem $\triangle=180°$, aber das sind nur identische Säze; sobald wir dagegen aus dem Gebiet des formalen herausgehen, kann nur verwerfliche Anmaaßung eine Untrüglichkeit träumen. Diese Voraussezung der Möglichkeit des Irrthums in allem Wissen, dies Wissen, daß das Wissen weder ganz vollkommen ist noch jemals wird, thut dem Glauben an die Idee des Wissens keinen Abbruch, sondern fordert nur die Kritik heraus, die Aberration von den Kunstregeln aufzusuchen und je länger je mehr zu vernichten. (Vergl. gegen den Skepticism. auch Beil. A, XII und die dazu gehörigen Erläuterungen aus den Vorles., ferner K, XVIII.)

§. 74.

Dem Skepticismus ſteht entgegen der Glaube an das Wiſſen als Princip alles philoſophiſchen Strebens. Doch kann man nicht ſagen, daß von beiden, Glauben und Wiſſen, eins über dem andern ſtände, ſondern ſie bedingen ſich gegenſeitig.

§. 75.

Von Seiten der Form kann gegen das projectirte Verfahren eingewendet werden, daß von einer bekannten Größe aus nicht zwei unbekannte, das tranſcendentale und das formale, können gefunden werden, und man ſich mit einem hypothetiſchen Annehmen des einen von beiden nicht begnügen könne, weil immer die Unſicherheit bleibe, das zerſtörende Factum könne kommen, wie bei der Phyſik. Doch dies geht nur auf die Trennung des tranſcendentalen und formalen *).

*) Für den hier beginnenden, die Grundvorausſezung behufs der Eintheilung der Disciplin wieder aufnehmenden und ſo die Einleitung beſchließenden Abſchnitt vergl Beil. A, Vorleſ. 1—11; B, X.; C, XV. XVI. XVII.; D, 12. 13; E, XII. und Anm. zu XIV.; F, §. 4 und 5 und beſonders auch Anmerk. zu §. 5. Wenn aber auch die Beilagen den Abſchnitt hinreichend theils erläutern, theils näher beſtimmen, ſo wird es doch lehrreich ſein, das weſentlichſte aus den Vorleſ. 1818 daneben zu haben. —

Den Vorleſungen 1811, wie dem Texte, iſt die bekannte Größe der Glaube an das Wiſſen als ein in allem, was unter die Form des Erkennens gehört, allgegenwärtiges. Von 1822 an faßte ſie Schl. zwar eben ſo, aber nicht ohne die Vorausſezung des Zuſtandes ſtreitiger Vorſtellungen damit zu verbinden.

Vorleſ. 1818. Philoſophiren = Feſtſtellung des Wiſſens in Beziehung auf das Sein, und Feſtſtellung der Verknüpfung alles Wiſſens; worin alles Wiſſen, was nicht ſchon auf ein reales Gebiet des Wiſſens übergegangen iſt, aufgehen muß.

Die Metaphyſik vor Kant dehnt ſich in viele Disciplinen aus und ſcheint mehr zu enthalten, als jenes erſte Element unſerer Philoſophie.

§. 76.

Sind aber tranſcendentales und formales daſſelbe: ſo ſcheint jedes gegebene Wiſſen zu ſein was es iſt durch das formale und durch ein früheres Wiſſen u. ſ. w., ſo daß man auf ein erſtes gegebenes kommt. Iſt dieſes nun das tranſcendentale ſelbſt: ſo iſt alles reale nichts als das tranſcendentale; iſt es ein anderes: ſo iſt alles reale Einem realen untergeordnet.

Aber genau genommen doch nicht. Ihr Gegenſtand war der Begriff des Dinges, des Geiſtes, der Gottheit. Der Begriff des Dinges iſt aber eben der urſprüngliche Zuſammenhang zwiſchen Begriff und Sein, der Begriff des Geiſtes das Subject des Wiſſens, dasjenige, worin der Complexus des Denkens und der Uebergang von dem einen zum andern Denken als ſolchem geſezt iſt; von allem Wiſſen, das einen beſtimmten Inhalt hat, wurde doch immer abſtrahirt. Und die Idee der Gottheit iſt doch nur der lezte Grund für das Weſen des Geiſtes und des Dinges und der Grund des Zuſammenhanges beider. Die Logik dagegen war das andre Element unſrer Philoſophie. Kant polemiſirte wol gegen die Metaphyſik, ging aber doch davon aus, das eigentliche Wiſſen ſei Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein, und zeigte nur, daß jene Art dies klar zu machen, nämlich das Weſen des Geiſtes als Subject und das Weſen des Dinges als Object in ein organiſirtes Wiſſen auseinander zu legen, nichts tauge, denn das lezte Wiſſen ſei nicht hinter ſondern im realen Wiſſen. Seine Polemik richtet ſich alſo nur gegen jene Form und iſt eine Annäherung an die unſrige.

Jene beiden Elemente alſo ins Auge faſſend, gehen wir davon aus, daß wir ſie in dem in uns vorkommenden Wiſſen aufzuſuchen und was ſchon Naturgeſez des Denkens iſt rein herauszuheben und als Kunſtregel darzuſtellen haben. So, ſcheint es, wollen wir aus Einem, nämlich aus dem im Denken vorkommenden Wiſſen, zwei unbekannte Größen finden. Wäre das: ſo müßten wir das eine oder das andere Element hypothetiſch beſtimmen und dann aus dem andern rechtfertigen, und das iſt das lange beobachtete Verfahren, das Logik und Metaphyſik trennte und immer eine Hypotheſe voranſezte. Wir aber gehen davon aus, daß beide nur eins und daſſelbe ſein können, und ſo haben wir nicht zwei unbekannte Größen, ſondern nur eine. Beide in ihrer Einheit ſind uns die Form des Wiſſens, von deſſen Inhalt wir hier abſtrahiren.

§. 77.

Dieſes iſt aber weder ſubjectiv richtig. Denn wenn zwei Menſchen auch von einem ganz verſchiedenen erſten Wiſſen in ihrem Bewußtſein ausgehen: ſo wird ſich ihr Wiſſen doch je länger je mehr gegen einander ausgleichen, ſo daß die Ableitungsordnung nur unweſentlich iſt *).

§. 78.

Auch iſt es nicht objectiv richtig. Denn es giebt in jeder Wiſſenſchaft viele ſubordinirte gleiche Punkte a, b, c, d, ſo daß man von d nach dem Princip aufſteigen kann ohne durch a, b, c; und ſo vice versa. Und eben ſo giebt es von jedem höheren eine Mehr-

*) Vorleſ. 1818. Es iſt weit verbreitete Anſicht, die Philoſophie müſſe Einen Grundſaz aufſtellen, der weiterhin wieder in mehrere zerfalle für die verſchiedenen Gebiete des realen Wiſſens, und der ganze Inhalt jeder realen Wiſſenſchaft müſſe dann aus ihrem Grundſaze nach den Ableitungsregeln des zweiten Elements der Philoſophie hervorgebracht werden. Man hat ſich lange in dieſer Form bewegt, aber niemand wird ſagen, daß ſo eine reale Wiſſenſchaft zu Stande gekommen wäre. Immer iſt es nur Schein geweſen mit dem oberſten Grundſaz an der Spize; es lagen mehrere Hypotheſen zum Grunde und es fehlte viel, daß nur aus Einem Grundſaze wäre abgeleitet worden. Wäre dem nicht ſo geweſen: wie könnte die Verſchiedenheit der entgegengeſezten Syſteme in dem Maaße ſchwinden, als ſie in der Ableitung vorrükken? z. B. Welche entgegengeſeztere Vorausſezungen giebt es, als die, von denen man in der Conſtruction der Sittenlehre ausgegangen iſt. Der eine ſezt den Menſchen als ein eigenſüchtiges, der andere als ein wohlwollendes Weſen, je nachdem der eine das Weſen des Geiſtes ſo faßt oder entgegengeſezt. Kommt man aber an die wirklichen Formeln des Handelns: ſo kommen beide wieder zuſammen; der wohlwollende ſoll dann auch ſich ſelbſt, der eigenſüchtige die andern erhalten. Wenn aber das reale Wiſſen ſich ſo geſtaltet, daß die Ableitungen aus entgegengeſeztem daſſelbe Reſultat geben; ſo kann auf dieſe Weiſe kein Princip der Conſtruction gegeben ſein.

heit niederer, auf die man gleich unmittelbar herabsteigt *).

Beiſpiel in Mathematik aus Punkt und Bewegung gleich unmittelbar gerades und krummes.

§. 79.

Es iſt alſo nicht das Weſen des formalen, daß es Ableitungsregel iſt; es muß alſo auch nicht bloß im Fortſchritt von einem Wiſſen zum andern, ſondern in jedem einzelnen Wiſſen für ſich können angeſchaut werden.

Hiebei kann unſer Verfahren nur beſtehen.

§. 80.

Dies iſt nur richtig, wenn jedes gegebene Wiſſen in ſich ein verknüpftes, d. h. ein mannigfaltiges iſt. Dieſe Vorausſezung ſelbſt aber iſt ſo lange richtig, bis jemand ein wirkliches Wiſſen aufzeigt unter einer einfacheren Form als der eines Begriffs oder Urtheils.

§. 81.

Es ſind auch außer dem Verknüpfungsprincip, das jedes einzelne Wiſſen in ſich hat, keine beſonderen Ableitungsregeln für unſern Zwekk zu ſuchen. Denn alle hievon unterſchiedene Ableitung iſt nur interimiſtiſch für den kunſtloſen Zuſtand, indem jede objective Sphäre des Wiſſens vollendet wiederum ein einzelnes Wiſſen

*) Vorleſ. 1818. Wird nun weder das eine Element richtig vorgeſtellt, wenn es bloß als Ableitungsregel, noch das andre, wenn es nur als oberſter Grundſaz aufgeſtellt wird: ſo bleibt nur übrig, daß beide Elemente in jedem Wiſſen ſeien, daß jedes einzelne Wiſſen als ſolches, ohne erſt aus einem andern abgeleitet zu werden, die Beziehung auf das Sein, und eben ſo auch, ohne daß erſt zwei Punkte mit einander verglichen werden, die Verknüpfungsregeln in ſich trage.

iſt, in welchem das früherhin als einzeln geſezte eben ſo verknüpft iſt, wie die Elemente in einem Begriff und die Glieder in einem Urtheil.

§. 82.

Da wir nun das Wiſſen als gegeben annehmen ohne eine Größe deſſelben beſonders zu beſtimmen: ſo muß unſer Verknüpfungsgeſez auf alles Wiſſen, auch das größte, paſſen, und wir bedürfen dann von dieſer Seite nichts anderes.

§. 83.

Wäre das formale Ableitungsregel, ſo könnte es nicht gleichgelten, ob wir von dem gegebenen Wiſſen aus zuerſt das tranſcendentale oder das formale ſuchten. Denn da wir dann das formale nicht aus Einem Wiſſen finden könnten, und wir doch von allem materialen Unterſchied abſtrahiren müſſen: ſo könnten wir das formale nicht unmittelbar ſondern nur vielleicht durch das tranſcendentale finden, und beide ſtänden alſo gegen einander nicht gleich.

§. 84.

Da dies nun jedes gleich ſteht: ſo kann ſich unſer Verfahren doppelt geſtalten, je nachdem wir zunächſt das eine ſuchen und dann das andre.

§. 85.

Da unſer eigentliches Ziel die Conſtruction iſt: ſo iſt auch das formale unſer Zielpunkt, den wir alſo zulezt ſtellen; und eben damit wir uns bei jedem Verfahren mit dem formalen zugleich ſeiner Identität mit

dem tranſcendentalen bewußt ſein können, wollen wir das tranſcendentale *) zuerſt ſuchen.

*) Vorleſ. 1831. Das iſt ein Ausdruck, welcher in verſchiedenen Beziehungen ſchon ſeit langer Zeit im philoſophiſchen Gebiet gebräuchlich iſt. Man hat dabei noch einen Unterſchied gemacht zwiſchen tranſcendent und tranſcendental, von dem wir aber ganz abſtrahiren. Das Denken, welches wir hier ſuchen, geht über jede mögliche beſtimmte Erfahrung und jedes mögliche beſtimmte Denken hinaus, und darum nennen wir es tranſcendental, und den Theil unſrer Unterſuchung, der darauf ausgeht, es als den Anfangspunkt zu finden, den tranſcendentalen.

I.

Tranſcendentaler Theil *).

§. 86.

Jedes Wiſſen iſt ein Denken, aber nicht jedes Den-

*) Das Manuſcript enthält dieſe Ueberſchrift nicht. — Wie die Einleitung, ſo wird auch der tranſcendentale Theil im Texte uno tenore gegeben, ohne daß die Gliederung des ganzen, oder das Zuſammenfaſſen des einzelnen in größere Abſchnitte beſtimmt hervortritt. 1822 und 1828 lag etwa dieſe Conſtruction zum Grunde,

I. Entwikkelung des tranſcendentalen an der Anſchauung des Wiſſens überhaupt;

II. Entwikkelung deſſen, was in der tranſcendentalen Seite der formalen entſpricht, an der Anſchauung des Wiſſens als verknüpften;

III. Unterſuchung über das tranſcendentale an der Anſchauung der Correſpondenz zwiſchen Denken und Sein;

IV. Verhältniß von Gott und Welt;

V. Gott und Welt im Verhältniß zur Identität der tranſcendentalen und formalen Seite der Aufgabe.

Die Differenz der verſchiedenen Darſtellungen bezieht ſich beſonders auf I. II. III. In den Vorleſ. 1811 nämlich iſt die aufgeſtellte Conſtruction kaum angelegt; der Text ferner geht zwar nicht in ihr auf, kommt ihr aber doch ziemlich nahe; die Vorleſ. 1831 dagegen verwiſchen ſie wieder, um etwas recht ſcharf hervortreten zu laſſen, was früher nur wie beiläufig dargeſtellt war.

1811 nämlich iſt nur vorausgeſezt, im Texte und 1818 aber beſtimmt darauf hingewieſen, daß wir für das Wollen deſſelben tran-

ken ein Wiſſen *).

1. Denken wird als bekannt geſezt in ſeinem Unterſchiede von anderen Verrichtungen im Bewußtſein.

ſcendenten Grundes bedürfen, als für das Wiſſen, aber die darauf gerichtete Unterſuchung giebt ſich nur als eine ſupplementariſche. Dieſelbe Faſſung der Sache finden wir 1822 und 1828 (vergl. die Beil. C, XLVI. seqq. und D, 46, seqq.), nur bei weitem vollſtändiger, und ſo wird der Uebergang gebahnt zu der Gliederung, die der Darſtellung 1831 (vergl. Beil. E, XLI. seqq.) gegeben iſt, welche eben jene Unterſuchung über den tranſcendenten Grund des Wollens der anderen über den tranſcendenten Grund des Wiſſens vollſtändig coordinirt und als zweiten Hauptabſchnitt des erſten Theils charakteriſirt, ſo daß folgende Conſtruction hervortritt,

I. Entwikkelung des tranſcendentalen an der Anſchauung des Wiſſens;
II. an der Anſchauung des Wollens;
III. Verhältniß von Gott und Welt.

*) Die Vorleſungen 1811 beginnen hier wie der Text mit dem im §. enthaltenen Saze ohne zu ſagen, wohin zurükk und wohin vorwärts er zeige. Nicht ſo die übrigen.

Vorleſ. 1818. Im erſten Theil haben wir uns alſo der Beziehung unſeres Denkens auf das Sein, im zweiten, durch welchen die Conſtruction, der Organismus des geſammten Wiſſens unmittelbar zu Stande kommt, der Production des Wiſſens in der Verknüpfung zu verſichern. Wir haben aber nichts, wovon wir ausgehen könnten, als dieſe Thatſache, daß es in der ganzen Maſſe derjenigen Thätigkeiten, die wir ein Denken nennen, ſolche giebt, die wir ein Wiſſen nennen, und je kleiner das Capital iſt, womit wir anfangen, deſto nothwendiger iſt es, daß wir dieſes recht ſicher haben.

Die Vorleſ. 1822 (vergl. Beil. C, XVII.) ſagen, gegeben ſei als Ausgangspunkt der Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen, aufgegeben aber ſei als Zielpunkt die Aufhebung alles Streites, alſo komme es darauf an das Verhältniß beider Punkte zu beſtimmen.

1828 (vergl. Beil. D, 13.) heißt es in den Vorleſ., Wir fragen nach demjenigen, was allen Denkoperationen, ſofern ſie Wiſſen werden wollen, zum Grunde liegt. Das Wiſſenwollen. Dieſes kann nichts anderes ſein als die Idee des Wiſſens. Nur müſſen wir uns erſt über dieſen Ausdrukk und über die Differenz zwiſchen der Idee des Wiſſens und dem wirklichen Wiſſen verſtändigen, denn ohne dieſe Differenz zu verſtehen werden wir unſerer Aufgabe nicht genügen können.

Die Vorleſ. 1831 (vergl. Beil. E, XII—XIV.) leiten §. 86. auf dieſelbe Weiſe ein als die 1828, nur bei weitem vollſtändiger und ſo, daß ſie hier erſt entwikkeln, was die früheren Vorleſungen in der allgemeinen Einleitung (§. 76—80.) enthielten.

2. Wiſſen iſt immer ein Denken. Denn wenn wir es uns als Beſiz vorſtellen, nicht als wirklichen Act: ſo iſt dieſes

---

Was nun die Sache ſelbſt betrifft: ſo ſezte Schl. von 1822 an das Denken in ſeinem Unterſchiede von andern intelligenten Thätigkeiten nicht mehr als bekannt voraus, ſondern er entwikkelte es aus ſeinem Gegenſaze gegen das Empfinden einerſeits und das Wollen andrerſeits, nur 1831 ſo, daß er ſich gleich den Weg bahnte für die oben angedeutete den Vorleſungen dieſes Jahres eigenthümliche Conſtruction des erſten Theils. Er ſagt, unmittelbar anknüpfend an das in Beil. K, XIV. ††† gegebene,

Ehe ſich der Menſch die Sprache aneignet, hat er auch noch kein Denken. In dem Denken aber, welches ſich auf einen Empfindungszuſtand bezieht, unterſcheiden wir etwas, was kein ſprechendes Denken aber mit in dem Denken enthalten iſt, nämlich das Bild. Es iſt dies auf der einen Seite gleichſam der Nachklang des Empfindungszuſtandes. Kommt nun das Denken hinzu: ſo wird das Bild in die Sprache übertragen, das Wort zu einem Zeichen dafür ſtirt, welche Thätigkeit, den Empfindungszuſtand im Bilde feſtzuhalten, andererſeits auch immer ſchon dem Denken voraufgeht. Hier iſt nun große Analogie mit dem Zuſtand der Thiere nicht zu verkennen, nur daß dieſen das Denken und Sprechen fehlt. Die Richtung auf das Denken und die Sprache iſt alſo nicht gegeben in der auf die Empfindung, denn die haben auch die Thiere, auch nicht allein in der Richtung auf die Thätigkeit, denn auch dieſe haben die Thiere in ihren Kunſttrieben, ſondern die Richtung auf die Sprache iſt eben die auf das Wiſſen, und weil jedes Denken, auch das um des Genuſſes und um der Praxis willen, ein Sprechen werden muß: ſo liegt auch in jedem Denken die Richtung auf das Wiſſen. Das Wiſſenwollen alſo als der Impuls zu allem und jedem Denken iſt zugleich der Anfang, der allem Denken vorhergeht.

Was iſt nun Wiſſen? Ein Denken. Eine andre intelligente Thätigkeit iſt das Wollen, das aber in ſeiner Vollkommenheit immer auch zugleich ein gedachtes iſt. Denn wer nicht weiß, was er will, hat nur einen unvollkommenen Willen. Das Wiſſenwollen iſt alſo nur auf der Stufe möglich, wo Denken und Wollen ſchon verbunden vorkommt; aber wie wir ſagten, daß auch die unterſte Stufe des Denkens doch die Richtung auf das Wiſſen habe: ſo liegt auch allen Willensthätigkeiten das gedachte Wollen zum Grunde, und es iſt ein beſtändiger Zuſammenhang zwiſchen dem Wollen des Wiſſens und dem Wiſſen des Wollens.

Fällt nun dieſes beides, Wiſſen und Wollen, unſer geſammtes intelligentes Sein aus? Man kann Ja ſagen, indem wir alle unſre Lebensmomente, ſofern ſie intelligent ſind, weſentlich nur als Selbſtthätigkeit ſezen können, denn die Intelligenz läßt keine reine Paſſivität zu. Man kann auch Nein ſagen, in ſofern zwir unſer Sein nur in dem

nur ein Schein, es geht doch auf den urſprünglichen produciren-den Act zurükk.

Wechſel von Denk- und Willensmomenten auffaſſen können, wir aber doch dabei uns der Stätigkeit des Daſeins bewußt ſind, und auch nicht behaupten können, daß alles einzelne Denken oder einzelne Wollen nur eine weitere Entwikkelung einer erſten Identität von Denken und Wollen iſt. So finden wir auch Momente in unſerm Daſein, wo die immer vorhandene Selbſtthätigkeit verringert iſt und überwiegende Beſtimmtheit von außen hervortritt. Das ſind die Empfindungs- und Wahrnehmungszuſtände, wie ſie ſich vom Denken und Wollen unterſcheiden, aber den Keim zu beidem enthalten, den empiriſchen Zuſammenhang zwiſchen den Denk- und Willensmomenten vermitteln, und ſich beſonders zeigen, wenn wir auf die früheren unvollkommnen Zuſtände zurükkgehen. So müſſen wir ſie alſo als drittes zu den beiden andern hinzunehmen, um unſer geſammtes geiſtiges Sein in der Reihe ſeiner Momente zu begreifen.

Das Denken unterſcheidet ſich nun eben dadurch von den andern Thätigkeiten, daß es in der Rede zur Vollendung kommt, das Wollen dagegen in der äußern Thätigkeit und Bewegung. Der Empfindungszuſtand hat an ſich kein Ende, ſondern dies iſt nur der Uebergang zum Denken oder Wollen. Iſt z. B. ein Geſichtseindrukk widerwärtig: ſo entſteht der Wille das widerwärtige zu entfernen; iſt er angenehm: ſo der das angenehme feſtzuhalten. Aber der Empfindungszuſtand ſelbſt hört auf. Und geſchieht das nicht, daß ſich Wollungen entwikkeln: ſo geht der Zuſtand über in die Wahrnehmung und Betrachtung, und wird alſo ein Denken. Da beziehen wir den Eindrukk auf die einwirkende Thatſache und die Beziehung auf das organiſche als Luſt und Unluſt verſchwindet, oder wird durch die Willenskraft überwunden, immer aber endigt der Empfindungszuſtand in den der Selbſtthätigkeit.

Beides nun, das Abſchließen eines Denkmomentes in der Rede und das Sezen deſſelben als Wiſſen hängt zuſammen, denn wir ſchließen das Denken in der Rede nur ab, ſofern wir es als ein Wiſſen ſezen. Gilt dies wirklich von allem Denken? Es ſcheint nicht. Nämlich das Wollen, wie wir vorher ſagten, iſt erſt vollkommen, wenn ſein Reſultat vorhergedacht iſt. Von dieſem Denken des Wollens alſo, was man Zwekkbegriff nennt, müßte daſſelbe gelten, daß es nicht abgeſchloſſen werde bevor es ſeine Befriedigung im Ausdrukk gefunden habe und als Wiſſen geſezt ſei. Sehen wir nun das Reſultat oder das Werk der Handlung als Gegenſtand des Denkens an: ſo ſcheint dies Denken, obwol in der Sprache abgeſchloſſen, doch kein Wiſſen ſein zu können, denn der Gegenſtand deſſelben iſt ja noch gar nicht da. Ganz anders iſt es, ſobald ein Denken mit einem Wahrnehmungszuſtande anfängt. Da geht der Ge-

§. 87.

Dasjenige Denken iſt ein Wiſſen, welches a. vorgeſtellt wird mit der Nothwendigkeit, daß es von allen denkensfähigen auf dieſelbe Weiſe producirt werde; und welches b. vorgeſtellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entſprechend *).

Es kann nicht eingeſehen, braucht aber auch nicht angenommen zu werden, daß hierin alles eigenthümliche des Wiſſens enthalten ſei.

---

genſtand dem Denken ſelbſt voraus und da gilt das, daß das Denken nur als ein Wiſſen in der Sprache abgeſchloſſen wird. So ſcheint alſo beides zweierlei zu ſein, die Befriedigung beim Ausdrukk des Denkens in der Rede, was ganz allgemein iſt, und das Sezen deſſelben als Wiſſen, was etwas beſonderes iſt. Dieſer Schein löſt ſich aber, und es zeigt ſich beides als daſſelbe, wenn wir das Denken des Wollens nur recht betrachten. Es iſt nämlich nicht das Reſultat und Werk der Handlung, welches wir dabei denken, ſondern die Richtung der Thätigkeit ſelbſt, das Wollen, und das iſt eben ſo vor dem Denken und kann eben ſo ein Wiſſen werden, wie jenes andre.

Hievon können wir nun auch eine Anwendung auf das Wiſſenwollen machen. Soll das eine regelmäßig fortſchreitende Thätigkeit ſein, wovon das Ende dem Anfang und urſprünglichen Impuls entſpricht: ſo muß ſie auch gedacht und gewußt ſein; aber der Gegenſtand dieſes Denkens iſt nicht das Reſultat der Thätigkeit, ſondern die innere Richtung auf das Wiſſen ſelbſt.

*) Vorleſ. 1818. Wodurch unterſcheidet ſich nun dasjenige Denken, das ein Wiſſen iſt, von demjenigen, das keines iſt? Den Unterſchied zu demonſtriren wäre ein unendlicher Prozeß, denn man müßte dazu alles Denken herbeiholen und unter einander vergleichen; es bleibt alſo nur übrig, mit einer inneren Erfahrung anzufangen, welche vorausſezt, daß jene Vergleichung gemacht ſei. Demnach ſagen wir, das charakteriſtiſche desjenigen Denkens, das ein Wiſſen iſt, iſt dieſes u. ſ. w. wie oben im §.

Die Vorleſ. 1822, 1828 und 1831 (vergl. Beil. C, XVIII.; D, 14. 15; E, XVI. XVII.) deduciren die im Text angegebenen Merkmale des Wiſſens aus der Grundvorausſezung des ſtreitigen Denkens, das ein identiſches werden ſoll, jedoch auch ohne zu behaupten, damit eine erſchöpfende Erklärung des Wiſſens gegeben zu haben. Die Vorleſ. 1831 (vergl. Beil. E, XVIII.) ſchließen dann aber auch gleich eine Unterſuchung an über das Verhältniß beider Merkmale des Wiſſens, welche

§. 88.

(ad a.) Das Sezen einer Gleichmäßigkeit der Production giebt die das Wiſſen begleitende Ueberzeu-

wohl zu beachten iſt. Die Vorleſ. 1818 ſagen darüber dieſes, Dieſe Merkmale, die Gleichmäßigkeit der Vollziehung des Denkens und die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Sein conſtituiren das Wiſſen nur zuſammen. Wer etwas gedacht hat, wie es iſt, in deſſen Denken iſt Wahrheit. Hat er aber dabei nicht das Bewußtſein, daß alle Menſchen eben ſo denken müſſen als er: ſo weiß er auch nicht. Denken wir uns, es könnten alle Menſchen ein Denken auf dieſelbe Weiſe vollziehen, aber es ſtimmte nicht mit dem Sein: ſo wäre es kein Wiſſen, ſondern ein allgemeiner Irrthum; oder ſtimmte es wirklich mit dem Sein, aber ohne daß dieſe Uebereinſtimmung von den denkenden vorausgeſezt und lebendig angeſchaut würde: ſo wäre es kein Wiſſen, ſondern nur eine richtige Meinung. —

Aus den Vorleſ. 1831 folge zu dem Beil. E, XVIII. gegebenen noch dieſes, Betrachten wir noch einmal den vorhin als möglich aufgeſtellten Widerſpruch, daß es nämlich ein übereinſtimmendes Denken geben könne, welches aber kein Wiſſen iſt, d. h. Ueberzeugung ohne Wahrheit: ſo iſt dieſe Differenz auf jedem Gebiet des Denkens, wovon es eine zuſammenhangende Geſchichte giebt, geſchichtlich immer nachzuweiſen. Es war oft die Wahrheit in den denkenden ohne Ueberzeugung, und Ueberzeugung ohne die Wahrheit. Dies begründet aber keineswegs denjenigen Skepticismus, welcher die Beziehung zwiſchen Denken und Sein aufhebt, wohl aber den anderen, den kritiſchen nämlich, weil nur durch Kritik der Irrthum vermieden werden kann. Vergleichen wir beide Merkmale des Wiſſens: ſo iſt die Identität des Denkens und Seins eigentlich das Grundmerkmal, die Uebereinſtimmung im Denken dagegen, oder die Ueberzeugung, das Maaß für die geſchichtliche Entwikkelung des Denkens. Iſt nämlich Uebereinſtimmung in irgend einem Denken: ſo kann darin, ſo lange ſie ſich erhält, kein Fortſchritt weiter ſein, aber ſie kann falſch ſein, wie z. B. bei der früher allgemeinen Annahme über die Geſtalt der Erde. Iſt die Uebereinſtimmung noch nicht da: ſo kann in dem Denken doch das wahre ſein, es iſt nur noch nicht anerkannt, und ſo geht die Geſchichte immer fort im Wechſel zwiſchen regem Fortſchreiten und partiellem Zur Ruhe gekommen ſein. Daß allmählig beides zuſammtreffen, die reine Wahrheit zugleich die allgemeine Ueberzeugung aller denkenden ſein muß, dafür liegt die Bürgſchaft in der lebendigen Richtung auf das Wiſſen, welche die Wahrheit immer wieder zur Geltung bringt. Steht die Denkthätigkeit unter dieſem Geſez, dann iſt ſie das Denken um ſein ſelbſt willen. — Hier muß ein Einwurf berükkſichtigt werden, der gemacht werden kann, daß nämlich, weil wir immer

gung (von theoretiſcher Seite), aber nicht umgekehrt iſt jede Ueberzeugung ein ſolches Sezen *).

Wir ſezen unſre Maximen und unſre Geſchmakksurtheile, die auch mit Ueberzeugung begleitet ſind, freilich zum Theil als für jeden Fall von uns nur eben ſo zu produciren, und nur in ſofern haben wir Ueberzeugung als wir dieſes ſezen. Allein dieſe

---

ausgegangen ſind von dem Denken als Thatſache in einem einzelnen, unſer ganzes Verfahren den Charakter der Subjectivität an ſich trage, da doch der einzelne nur die zufällige Erſcheinung des Geiſtes ſei; das Wiſſen aber müſſe der Subjectivität ganz genommen und durchaus objectiv behandelt werden. Allein wir haben den einzelnen nicht behandelt in ſeiner Beſonderheit und Individualität, ſondern als Erſcheinung der Intelligenz im allgemeinen. Soll das Wiſſen in ſeiner Objectivität und das als Thatſache in einem einzelnen etwas ganz verſchiedenes ſein: ſo iſt das eine rein willkührliche Vorausſezung, und wo hat ſie ihren Urſprung? doch nur in dem Kopfe eines einzelnen, der als denkender ſich zum allgemeinen Maaß alles Denkens macht. Und ſo geſchieht es, daß die Subjectivität am größten iſt in dem Verfahren derer, die ſie am meiſten tadeln. — —

1831 wird alſo das oben im §. aufgeſtellte erſte Merkmal der Ueberzeugung, das zweite der Wahrheit gleichgeſezt, wogegen früher (vergl. die folgenden §§.) gelehrt wurde, beide Merkmale zuſammen begründeten das dem Wiſſen einwohnende Ueberzeugungsgefühl.

*) Vorleſ. 1811. Wir haben manches in uns mit Ueberzeugungsgefühl ohne irgend ein Schwanken, aber nicht mit der Prätenſion, jeder ſolle es eben ſo in ſich haben. So z. B. gewiſſe Maximen, woran die Eigenthümlichkeit unſeres Daſeins hängt.

Vorleſ. 1818. Was nun das erſte betrifft, daß das Denken von allen ſoll gleich vollzogen werden: ſo müſſen wir zunächſt eine Vergleichung anſtellen mit der von uns aufgeſtellten Behauptung (§. 59 und 66.), dasjenige Denken ſei ein Wiſſen, welches mit Ueberzeugungsgefühl verbunden ſei. Das iſt etwas anderes, als die oben (§. 87.) gegebenen beiden Merkmale des Wiſſens. Wie verhält es ſich zu ihnen? Bleiben wir beim erſten Merkmal ſtehen: ſo ſcheint das Ueberzeugungsgefühl weiter zu ſein. Denn unſre Handlungsweiſe und unſre Geſchmakksurtheile ſind auch unſre Ueberzeugung, wir nennen ſie aber nicht Wiſſen, weil wir ſie nicht allen auf gleiche Weiſe zumuthen und unſre Ueberzeugung nur als eine ſubjective ſezen. Der Ausdrukk im erſten Merkmal iſt alſo genauer, als jener frühere, der aber auch nicht mehr geben ſollte, als eben nöthig war. — (Vergl. Beil. C, XVIII, Anmerk. *** und das darauf folgende; D, 15. 16; E, XVIII).

Ueberzeugung iſt eine ſubjective, denn wir ſezen nicht, daß jeder andre eine eben ſolche Handlungsweiſe vornehmen und ein eben ſolches Urtheil fällen müſſe.

§. 89.

Das Sezen einer Gleichmäßigkeit der Production giebt die Allgemeingültigkeit des Reſultats, aber nicht umgekehrt *).

In der Kunſt wird auch angeſtrebt und geſezt eine Allgemeingültigkeit des Reſultats; allein es iſt keine Gleichmäßigkeit der Production, ſondern eine Umkehrung, indem der betrachtende aus der Darſtellung die Idee gewinnt, der producirende aber umgekehrt. Auch iſt die Allgemeingültigkeit des Reſultats eine durch die Darſtellung des producirenden vermittelte. Im Wiſſen hingegen iſt ſie direct und parallel.

§. 90. **).

Wenn auch kein Act dieſem Charakter vollſtändig

---

*) Vorleſ. 1818. In der gemeinen Rede wird ſtatt der Gleichheit der Production die Gleichheit des Reſultats als Kriterion des Wiſſens gegeben. Was in allen Menſchen als Reſultat gleich iſt, das iſt Wahrheit — ſo lautet dieſe Rede. Aber das iſt wiederum zu weit. Wenn wir annehmen, daß vom erſten Anfange des Denkactes an alle Menſchen gleich verfahren, dann müſſen ſie auch zu demſelben Reſultat gelangen; aber keinesweges braucht, wo ein gleiches Reſultat iſt, die Gleichmäßigkeit des Verfahrens zu ſein. So im Verhältniß deſſen, der ein Kunſtwerk producirt hat, zu dem, der es angeſchaut. In beiden iſt dieſelbe Idee als Reſultat, aber in dem erſten urſprünglich, in dem andern nur abgeleitet, und darum nicht als Wiſſen. Eben ſo bei einem bloßen Gelernthaben iſt Gleichheit des Reſultats, aber kein Wiſſen. Unſere Beſtimmung iſt alſo ſchärfer, das Weſen des Wiſſens richtiger treffend.

**) Die Vorleſ. 1818 folgen auch hier und im zunächſt folgenden faſt immer dem Texte. 1822 (vergl. Beil. C, XIX. seqq.) nahm aber Schl. ſchon einen anderen Gang, denn nach flüchtiger Berührung des individuellen im Denken (vergl. §. 90. 91.) ging er ſofort auf das zweite Merkmal des Wiſſens ein (vergl. §. 94—97) und holte dann erſt den Gegenſaz der intellectuellen und der organiſchen Function (§. 92) herbei, um daran die Frage zu beantworten, wie das Denken zum gedachten komme. Faſt eben ſo ging er 1828 zu Werke (vergl. Beil. D, 17 seqq.), 1831 aber

entſpricht: ſo iſt doch die Idee in demſelben rein dargeſtellt.

Denn alles wird aus dem Wiſſensgehalt eines Actes ausgeſchieden *), ſobald es als individuell anerkannt wird.

§. 91.

Die Vollendung des Wiſſens wäre eigentlich darin, wenn jedes Wiſſen jedem nicht nur als Reſultat ſondern auch als Grund gleichmäßig durchſchaut wäre, und wenn jeder ſein und aller anderen individuelles auch vollkommen durchſchaute.

§. 92.

Wenn und ſofern jedes Denken ein gemeinſchaftliches Product der Vernunft und der Organiſation des denkenden iſt, iſt das Wiſſen dasjenige Denken, welches Product der Vernunft und der Organiſation in ihrem allgemeinen Typus iſt.

1. Die Annahme kann hier noch nicht als alles Denken

---

entwikkelte er (Beil. E, XVII, XVIII.) beide Merkmale des Wiſſens, coordinirte (Beil. E, XIX.) zu dem in der Anmerk. vor §. 86. angegebenen Zwekke dem Saze Das Denken ſoll dem Sein gleich ſein den anderen Das Sein ſoll dem Denken gleich ſein, und entwikkelte dann (Beil. E, XX. seqq.) die Gegenſäze des univerſellen und individuellen und der intellectuellen und der organiſchen Function an und mit einander, auch um die Identität von Denken und Sein nachzuweiſen. Im Texte treten beide Gegenſäze (§. 90. 91. und 92. 93.) zunächſt nur auf in ihrem Verhältniß zum erſten Merkmale des Wiſſens (§. 87.), und auch im weiteren Verlauf der Darſtellung werden ſie öfter aufgenommen und dann wieder bei Seite gelaſſen, je nachdem der Gang der Unterſuchung über das Weſen des Wiſſens ihre Berükkſichtigung fordert oder nicht.

*) Hier ſoll nicht mehr geſagt ſein, als Beil. D, 17. und E, XXII. geſagt iſt; nämlich nur in dem Sinne will Schl. das individuelle ausgeſchieden wiſſen, daß es auf das univerſelle zurükkgeführt wird. Dieſe Exegeſe wird durch §. 91. und §. 124. nothwendig gefordert. Auch die Vorleſ. 1811 lehren, es gebe kein Außereinander des univerſellen und individuellen.

umfaſſend nachgewieſen werden, wird aber doch von jedem als für das ganze reale Gebiet gültig zugegeben.

2. Die individuelle Vernunft iſt die Fantaſie, die individuelle Organiſation, wenn ſie für objectiv genommen wird, begründet auch den Irrthum.

§. 93.

Das Wiſſen iſt alſo von dieſer Seite angeſehen dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjecte ſondern in ihrer Identität gegründet iſt.

§. 94.

(ad b.) In jedem Denken wird ein gedachtes außer dem Denken geſezt.

Man denkt *etwas* heißt nicht nur das Denken iſt beſtimmt, ſondern auch es bezieht ſich auf ein außer ihm geſeztes *).

*) Vorleſ. 1818. Zweites Merkmal. Das Wiſſen iſt dasjenige Denken, worin mit jenem erſten Merkmal auch dieſes geſezt iſt, daß es einem Sein entſpricht. Dies iſt im allgemeinen Bewußtſein vom Denken mitgeſezt. Nämlich wir ſezen in jedem Denken außer dem Denken ein gedachtes ſelbſt. Das gedachte kann in uns und außer uns ſein, aber der Zuſtand und die Handlung in uns ſind immer noch vom Denken verſchieden, denn beide können ſein ohne ein Denken derſelben, alſo iſt der Gegenſtand, wenn er auch ein innerer iſt, doch außer dem Denken, und in uns iſt er nur, nicht ſofern wir das Denken, ſondern ſofern wir das Sein ſind. — Vergl. C, XIX. XX. —

Vorleſ. 1831 (anknüpfend an das aus ihnen unter §. 86 mitgetheilte). Als die einfachſte und verſtändlichſte Erklärung vom Wiſſen bietet ſich dieſe dar, *Es iſt dasjenige Denken, welches dem Sein entſpricht.* Fängt das Denken mit einem Wahrnehmungszuſtande an: ſo iſt das Sein alles das, was Einwirkung auf uns ausübt. Das einwirkende iſt ein mannigfaltiges, wie auch die Einwirkung ſelbſt, ſo daß die Aufgabe entſteht, das einwirkende als eine Einheit zu iſoliren. Geſchieht das nun ſo, daß das Denken daſſelbe wirklich abbildet: ſo ſagen wir, wir wiſſen es. Aber eben ſo iſt es auf der andern Seite, wo das Denken der Einwirkung vorangeht. Da iſt unſere Thätigkeit, wie ſie gedacht wird, als urſprüngliche, und von ihr gehen Einwirkungen auf das Sein aus, und das Sein wird alſo gedacht als modificirbar durch

§. 95.

Das Sezen der Uebereinſtimmung des Gedankens mit einem außer ihm geſezten giebt die Ueberzeu-

---

unſre Thätigkeit. Wir haben ſomit zwei Ausdrükke für das Sein gefunden; es iſt das, wovon Eindrükke auf uns, und ferner das, worauf Einwirkungen von uns ausgehen. Das Wiſſen muß beidem entſprechen und im Sein iſt keine Theilung ausgeſprochen, ſondern jedes Sein muß in beiden Beziehungen gedacht werden können, nur in verſchiedenem Verhältniß der Quantität. Wie wir nun ſchon ſagten (§. 86), daß der Gegenſtand des Denkens, welches das Denken einer Thätigkeit iſt, nicht das Reſultat derſelben iſt ſondern der innere Impuls, wovon ſie ausgeht: ſo iſt auch das Sein, welchem das Denken als Wiſſen entſprechen ſoll, hier nicht ein außer ſondern in uns geſeztes, die innere Willensbewegung, und wenn unſer Denken dieſem Sein entſpricht, dann wiſſen wir, was wir wollen. So iſt es auch, wenn andre unſre Thätigkeit erkennen; nur wenn ihr Denken derſelben unſerem innern Impuls entſpricht, dann wiſſen ſie um unſre Thätigkeit. Zwiſchen beiden Arten des Wiſſens, dem um den Anfang unſrer inneren Lebensbewegungen und dem um das was ſein Sein außer uns hat, iſt aber kein Unterſchied. Alſo muß auch das Sein, dem dieſes Wiſſen entſpricht, nicht verſchieden ſein, d. h. das Sein als Gegenſtand des Denkens, ſofern es Wollen wird, nicht verſchieden vom Sein als Gegenſtand des Denkens, ſofern es von der Wahrnehmung ausgeht. Beides zuſammen iſt vielmehr die Totalität des Seins, wie jenes beides die Totalität des Wiſſens. Was aber den Ausdrukk betrifft, Das Wiſſen entſpricht dem Sein: ſo könnte man noch viele ähnliche dafür ſezen, alle mit demſelben Werthe; aber was er ſagen will würde dadurch nicht klarer, denn weil es das urſprüngliche iſt in der Richtung auf das Wiſſen, wovon alles andre erſt eine Entwikkelung iſt: ſo kann es gar nicht erklärt werden. Es ſoll damit nur ausgedrükkt ſein, daß die Richtung auf das Wiſſen als das Weſen des menſchlichen Geiſtes conſtituirend angeſehen werden muß. Daraus folgt indeß nicht, daß die Frage nach dem eigentlichen Sinn jener Erklärung abgewieſen werden müſſe, vielmehr iſt ſie der eigentliche Gegenſtand des tranſcendenten Theils. S. Beil. E, XVI. XVII. —

Hiezu nehme man nun Beil. E, XIX., ſo ſieht man, wie es Schl. 1831 ganz vornämlich darauf ankam zu zeigen, das ethiſche Wiſſen ſei als Wiſſen ganz daſſelbe als das phyſiſche, um deſto ſicherer entwikkeln zu können, vom Wollen aus komme man mit derſelben Nothwendigkeit auf das tranſcendentale als vom Sein aus, und umgekehrt, ſo wie von dem einen aus nicht auf befriedigendere Weiſe als vom andern aus. Dem Inhalte nach ſind in dieſer Hinſicht die Vorleſ. 1831. von den früheren nicht verſchieden. Vergl. beſonders auch Beil. A, XII. die zweite Antwort mit ihrer Erläuterung aus den Vorleſungen.

gung, aber nicht jede Ueberzeugung entſteht aus jenem Sezen.

Die ethiſchen und techniſchen Imperative führen auch Ueberzeugung mit ſich, aber man ſezt nicht, daß ihnen ein Sein genau entſpreche *).

§. 96.

Jeder Gedanke, der zwar auf ein außer ihm geſeztes bezogen aber nicht als übereinſtimmend geſezt wird, iſt kein Wiſſen **).

---

*) Vorleſ. 1818. In ſofern im Denken geſezt wird, das Denken entſpreche dem Sein, in ſofern iſt wieder ein Ueberzeugungsgefühl mit dem Denken verbunden; aber das Ueberzeugungsgefühl kann auch wiederum ſein, wo noch keine Uebereinſtimmung mit dem Sein iſt. Denn wenn wir z. B. auf das ſehen, was in uns gedacht wird als Urbild einer künftigen Handlung: ſo müſſen wir geſtehen, daß dieſem Denken ein Sein nur entſpricht, wenn die Handlung zu Stande kommt; aber die Handlung kann eben auch nicht zu Stande kommen, oder doch dem Denken nicht genau entſprechen, und dann iſt dies Denken, wiewol Ueberzeugungsgefühl dabei ſein kann, kein Wiſſen. —

Schleiermachers Anſicht iſt dieſe. Die bloßen Imperative, die nichts ſind als das Denken des Werkes, das noch nicht zu Stande gebracht iſt, entſprechen nicht dem Sein und ſind darum kein Wiſſen. Es giebt alſo überall da auch keine Ethik, wo nichts gegeben iſt als ſolche Imperative. Etwas ganz anderes iſt es, wenn der Imperativ, das Geſez, als lebendige ſchöpferiſche Kraft geſezt wird; aber dann entſpricht ihm auch ein Sein, wie nur irgend einem Denken. Siehe Schl's Entwurf eines Syſtems der Sittenl hre (3. Band des literariſchen Nachlaſſes) §. 63, §. 93. und §. 95. Die Vorleſ. 1811 ſagen, Richtig angeſchaut entſpricht dem kategoriſchen Imperativ auch ein Sein, und der Fehler iſt nur, daß man es als willkührlich geſeztes nicht als Anſchauung dargeſtellt hat. Wir ſezen die Vernunft als Sein, und der kategoriſche Imperativ iſt die Function der Vernunft in dem Menſchen, und wer ihn nicht ſo anſchaut, hat ihn nur als Fantaſie.

**) Vorleſ. 1818. Wo die Uebereinſtimmung (des Gedankens mit dem außer ihm geſezten, worauf er bezogen wird) nicht geſezt wird, da iſt auch kein Wiſſen, zu welchem eben dieſes beides gehört, daß ſie ſei und geſezt ſei. Das heißt, Wir gehen aus von einer Mehrheit denkender Subjecte. Wenn nun in dem einen ein Gedanke zwar identiſch iſt mit dem gedachten, er ſelbſt iſt ſich aber deſſen nicht bewußt ſondern ein andrer: ſo iſt der Gedanke in ihm kein Wiſſen. Ferner, es giebt ein Denken, das

Dahin vorzüglich 1. das freie Fantaſiren, welches einen unbeſtimmt gedachten Gegenſtand näher zu beſtimmen trachtet, 2. alles ins wiſſenſchaftliche Gebiet gehörige, was aber nur noch als Hypotheſe aufgeſtellt wird.

§. 97.

Wenn auch nicht jedes Wiſſen dieſem Charakter rein entſpricht: ſo iſt doch die Idee überall rein gehalten *).

Beiſpiel die alten aſtronomiſchen Meinungen. Wir erkennen ſie jezt für falſch, da wir nicht mehr ſezen, daß ſie mit dem Gegenſtande zuſammenſtimmen; aber wir nehmen doch an, daß ſie in der Entwikkelungsreihe des Wiſſens liegen, weil ſie damals ſo geſezt worden, welches wir von der Feenlehre z. B. nicht annehmen, weil ſie nie ſo geſezt worden.

§. 98.

In ſofern jedes Denken aus den in §. 92. geſezten Elementen beſteht, kann man ſagen, das Wiſſen ſei dasjenige Denken, welches auf gleiche Weiſe geſezt werden könne als von der ſelbſtändigen Thätigkeit der

---

auch auf ein Sein geht aber nicht auf jene Uebereinſtimmung; das iſt aber kein Wiſſen ſondern ein freies Fantaſiren. Jeder hypothetiſche Gedanke endlich bezieht ſich auf ein Sein, und wir ſezen eine mögliche Uebereinſtimmung. Aber ſo lange wir ſie nicht als wirklich ſezen, iſt auch kein Wiſſen, ſondern nur ein Verfahren, das zum Wiſſen führen ſoll.

*) Vorleſ. 1818. Indeß unterſcheiden wir allerdings dasjenige, was in der Entwikkelung eines Wiſſens geſezt iſt und was nicht, und das geht ſelbſt bis in das hinein, was wir beſtimmt als Irrthum erkennen. Wir könnten z. B. phyſikaliſche Irrthümer oder falſch Theorien in der Aſtronomie mit mythologiſchen Vorſtellungen zuſammenſtellen, aber nie werden wir beide mit einander verwechſeln. Die lezteren ſind ein Denken, wo es von Anfang an nicht auf ein Sein abgeſehen iſt, die erſteren dagegen liegen im zuſammenhangenden Suchen des Seins, in dieſem großen Act, in welchem Irrthum und Wahrheit zuſammenliegen.

organiſchen oder der intellectuellen Function ausgegangen.

1. Dem freien Fantaſiren hängt zwar die organiſche Function auch an, aber nur als Form, und ſie kann nicht als primitiv geſezt werden. Dies wäre der Wahnſinn.

2. Dem hypothetiſchen Wiſſen oder dem unwiſſenſchaftlichen Wahrnehmen hängt auch die intellectuelle Function an, aber nur als Form, und ſie kann nicht als primitiv geſezt werden.

§. 99.

Das Wiſſen, und hier zunächſt das reale, iſt alſo dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz ſondern in und mit der Identität beider Functionen geſezt, und von beiden aus gleich urſprünglich auf das außer ihm als Sein geſezte bezogen wird *).

§. 100.

Das Wiſſen iſt das, wenn ſich nicht der Gegenſtand ändert, ohne Verſchlimmerung nicht veränderliche;

*) Die §§. 98. und 99. wurden 1818 nach §. 106. aufgenommen, §. 100. aber gänzlich übergangen. Vgl. Beil. B, XII. XIII.— Die Vorleſ. 1822 (vergl. Beil. C, XIX. seqq.) vereinfachen ſich hier die Unterſuchung über das Verhältniß von Denken und Sein gar ſehr, indem ſie Zuſammenhang und Getrenntſein beider wieder aus der Grundvorausſezung (§. 45.) ableiten. — 1828 (ſ. Beil. D, 18. seqq.) und eben ſo 1831 (ſ. Beil. E, XVII. seqq.) wird zur Beantwortung der Frage, Wie kommt das Denken zu dem Sein außer ihm, worauf es ſich bezieht? und zur Förderung der darin verwebten Unterſuchung über die organiſche und die intellectuelle Function im Denken noch manches lehrreiche beigebracht, was früher hier wenigſtens fehlte. — Die Differenz des Inhaltes iſt in den verſchiedenen Darſtellungen nur gering; ſie ſind nur verſchiedene Verſuche, ein und daſſelbe immer genügender darzuſtellen und unterſcheiden ſich von einander ſo, daß die einen mehr auf Ausſcheidung und Zuſammenfaſſung eines jeden der verſchiedenen Elemente, die andern mehr auf gegenſeitige Durchdringung aller ausgehen. Die verſchiedenen Elemente aber ſind Verhältniß von Denken und Sein, Verhältniß des Wiſſens zum Gegenſaz des univerſellen und individuellen, Verhältniß des Wiſſens zum Gegenſaz des organiſchen und intellectuellen und die Ueberzeugung im Wiſſen.

das nichtwiſſende Denken dagegen das ohne Veränderung des Gegenſtandes mit möglichem Fortſchritt veränderliche Denken *).

§. 101.

Man könnte ſagen, Uebereinſtimmung des Gedankens mit dem Sein ſei ein leerer Gedanke wegen abſoluter Verſchiedenartigkeit und Incommenſurabilität beider. Allein im Selbſtbewußtſein iſt uns gegeben, daß wir beides ſind, Denken und gedachtes, und unſer Leben haben im Zuſammenſtimmen beider.

Dies iſt nothwendig gegeben mit der Vorausſezung einer Mehrheit von Individuen.

§. 102.

Man könnte ſagen, es ſei petitio principii außer dem Wiſſen ein Sein zu ſezen. Allein das Wiſſen ſelbſt iſt uns im Selbſtbewußtſein nur im Sein gegeben, aber als ein von ihm verſchiedenes, und dieſe Annahme iſt nur die Baſis der Aufgabe ſelbſt das unterſcheidende Merkmal des Wiſſens zu ſuchen.

§. 103.

Man könnte ſagen, Beziehung des Denkens auf das Sein ſei leer, beides könne nur abſolut getrennt ſein. Allein im Selbſtbewußtſein iſt uns ein gegenſeitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, daß beide beziehungslos neben einander hingehen.

§. 104.

Wenn im Denken keine Verſchiedenheit der Bezie-

*) Vergl. Beil. C, XX. zu §. 94.

hung auf das Sein ſtatt findet: ſo findet überhaupt keine Differenz in der Dignität deſſelben ſtatt.

§. 105.

Der Zweifel, ob in irgend einem Denken das gedachte mit dem Sein übereinſtimme, rührt nur daher, daß man nicht glaubt zu begreifen, wie ſo Einheit und Vielheit in beiden auf gleiche Art müſſe vertheilt ſein. Allein dieſe Gleichheit, auf der die materiale Vollkommenheit des Wiſſens beruht, iſt nur durch Approximation zu erreichen; der innere Grund aber dieſer Gleichheit iſt eben das geſuchte tranſcendentale.

§. 106.

Das Correſpondiren des Denkens und Seins iſt vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organiſation ſteht, und man kann ſagen, das ganze Denken iſt ein Wiſſen, welches die Beziehungen eines beſtimmten Seins zur Organiſation richtig ausdrükkt *).

*) Die Vorleſ. 1818 gaben §. 101 bis hierher und dann §. 98 und §. 99 in folgender Weiſe.

Das vorher (§. 94—97) geſagte bezog ſich ſowol auf das in als auf das außer uns gedachte. Nicht alles Sein iſt in uns, wie das ſchon in der Hypotheſis der Mehrheit der denkenden Subjecte gegeben iſt, und es entſteht nun die große Frage, Wie kommen wir dazu, das Denken auf irgend etwas außer uns zu beziehen? Wir müſſen auf das unmittelbare Selbſtbewußtſein verweiſen und können hier nur auf folgendes aufmerkſam machen. Wir ſelbſt ſind noch etwas anderes, als das bloße Denken, und alles was wir anderes ſind, ja auch das Denken ſelbſt, kann für uns Gegenſtand des Denkens werden. Nennen wir das gedachte ein Sein: ſo ſind wir ein Sein neben dem Denken. So wie wir aber damit zugleich die Mehrheit der denkenden Subjecte ſezen, ſezen wir daſſelbe Sein eben ſo gut außer uns als in uns. Nun werden wir keinen Grund haben, dies nur auf die Mehrheit der denkenden Subjecte zu beziehen, und wenn demnach alles Wiſſenwollen

§. 107.

Wenn man von dem die Erfahrung bildenden Denken ausgeht, in welchem beide Elemente, das in-

---

nur auf dieſer Vorausſezung des Seins in uns und außer uns beruht: ſo iſt unſer Selbſtbewußtſein nur in dem relativen Getrenntſein des Denkens und des Seins, denn unſer Bewußtſein iſt erſt das Beziehen des Denkens auf ein gedachtes. Alſo iſt die Scheidung des Seins vom Denken eben ſo nothwendige Vorausſezung des Denkens, als das Zuſammenſtimmen beider. Das Getrenntſein beider offenbart ſich auch ſchon darin, daß wir wiſſen, es geht in uns noch anderes vor als das Denken. So ſagen wir auch, Wir ſind. Wir ſezen alſo ein Sein in uns ohne Wiſſen. Zwar iſt kein Moment ganz ohne Denken; aber dieſes kann doch bloß Minimum ſein, das dagegen hervortretende Maximum, und dies Minimum und Maximum unterſcheiden wir doch. Und ſo ſehen wir, wie natürlich es iſt, alles Denken auf ein Sein zu beziehen, und wie nothwendig, dasjenige Denken, wo die Beziehung realiſirt iſt, zu unterſcheiden von dem, wo nicht. Es giebt aber auch keine andre Differenz in der Dignität des Denkens, als eben dieſe, daß das Denken mit dem Sein ſtimmt, oder nicht. Wenn man nun an der Realität dieſer Beziehung zweifelt: ſo fragt ſich, Woher dieſer Zweifel? Angenommen das Sein wäre eins und das Denken auch: ſo würde jeder die Beziehung klar ſehen. Aber das Sein iſt getheilt und das Denken auch, und in dieſer Theilung beider eine Uebereinſtimmung zu finden, ſcheint grundlos. Darauf bezieht ſich auch wirklich aller Irrthum, und ſofern dieſe Theilung iſt, iſt alles Wiſſen immer nur Approximation. Aber wir wiſſen auch, daß das innerſte Weſen von beiden jenſeit der Theilung liegt, und ſofern wir darauf ſehen, können wir an der Möglichkeit des Zuſammenſtimmens und an der Zuſammengehörigkeit nicht zweifeln, ſondern das iſt nur möglich in der Theilung. Aber auch die Beziehung des getheilten Denkens auf das getheilte Sein hat eine nothwendige Wurzel in unſerm Selbſtbewußtſein; die Zuſammenſtimmung hat ihre Gewißheit in der Einheit unſeres Weſens. In der Operation des Denkens nämlich, wozu wir die Regeln ſuchen, gehen wir aus dieſer Einheit heraus und haben nun eine Mannigfaltigkeit des Denkens, die einer Mannigfaltigkeit des Seins entſprechen ſoll. Wie iſt nun dieſe Beziehung der einen auf die andere in unſerm Selbſtbewußtſein angelegt? Unſer leibliches Daſein iſt auch ein zuſammengeſezтes und verknüpftes ganze in unſerm Selbſtbewußtſein und ſteht mit dem außer uns geſezten Sein in Verbindung, das ſich durch ſeine Einwirkungen auf uns offenbart, und nun beruht unſer ganzes Selbſtbewußtſein auf der Unterſcheidung und Verknüpfung der verſchiedenen Momente, die beſtimmt ſind durch die Art wie einzelnes außer uns auf einzelnes von uns einwirkt. Wir haben alſo auch ein beſtimmtes Bewußtſein von dem Getheiltſein unſres Denkens in Be-

tellectuelle und das organiſche, unleugbar ſind: ſo kann man ſagen, Wenn man zu beiden Seiten ſo weit geht,

---

ziehung auf die Getheiltheit des Seins, weil in jedem wirklichen Denken auch dasjenige thätig iſt in uns, was unmittelbar mit dem außer uns geſezten Sein in beſtändiger Wechſelwirkung ſteht, nämlich unſre Organiſation, und eben darauf, daß es kein Denken giebt, worin nicht beide Enden zuſammen wären, die intellectuelle und die organiſche Seite, beruht das Sezen einer Zuſammenſtimmung des Denkens mit dem gedachten. Gäbe es ein Denken, worin eins iſolirt wäre, ein Denken, womit die organiſche Function, d. h. unſer Sein, ſofern es mit dem außer uns geſezten Sein identiſch iſt, gar nichts zu ſchaffen hätte: ja dann hätten wir keinen Grund die Zuſammenſtimmung anzunehmen. Ich behaupte nun, daß das Wiſſen eben dasjenige Denken iſt, welches auf gleiche Weiſe aus der einen wie aus der andern Seite begriffen werden kann, worin alſo eben die Operationen beider zuſammentreffen und ſich durchdringen.

Vergleichen wir nun die dargelegten Beſtimmungen des Wiſſens: ſo werden wir folgende Parallele finden. Wir ſagten früher, das Wiſſen ſei dasjenige Denken, welches auf der Identität der denkenden Subjecte beruhe (§. 93.); nun haben wir gefunden, es ſei dasjenige Denken, welches nicht in der Differenz, ſondern in der Identität der beiden Functionen gegründet iſt, ſo daß, wo wir Irrthum ſezen oder bloße Subjectivität, da das Nichtzuſammenſtimmen beider geſezt wird. Beide Merkmale aber, wiewol im Denken getrennt, ſind weſentlich eins und daſſelbe; ſie löſen ſich vollkommen in einander auf und werden uns dadurch erſt klar. Wo wir eine Mehrheit von denkenden Subjecten ſezen, da werden wir es natürlich finden, daß nur das Denken als identiſch angeſehen werden kann, was auf der Gleichmäßigkeit der Production beruht (§. 88. 89.). Sezen wir nun aber ein Sichdurchdringen beider Functionen, und denken wir uns, daß ſie in einander aufgehen können und auch nicht: ſo wird natürlich nur dasjenige Denken in allen daſſelbe ſein, in welchem beide in einander aufgehen. (Vgl. Beil. C, XXI. die dieſes aber als Folgerung giebt aus §. 107—113.). Beide Merkmale erläutern ſich alſo, indem ſie nothwendig mit einander verknüpft ſind, und ihre Nothwendigkeit beruht eben auf dem, was bei allem Wiſſen vorausgeſezt wird, auf der Einheit des denkenden Weſens in allen und auf der Duplicität der Functionen im denkenden Weſen. — Aber dies lezte, daß es kein Denken giebt, wo nicht beide Seiten mit einander verknüpft wären, muß noch weiter ausgeführt werden. (S. die folg. §§.) — —

Die Vorleſ. 1811 leiten die (§. 107 seqq.) folgende Unterſuchung, ohne vorher der beiden Functionen erwähnt zu haben, ſo ein, Wiſſen iſt alſo das Denken mit Allgemeingültigkeit und mit welchem ein Sein geſezt iſt. Nun gehen wir von dem erſten Merkmal aus, daß es von allen identiſch muß producirt werden können. Was iſt denn aber Den-

daß auf der einen der Vernunftgehalt auf der andern der organiſche in nichts verſchwindet, iſt man auch aus dem Gebiet des Denkens herausgetreten.

§. 108.

Die Thätigkeit der organiſchen Function ohne alle Vernunftthätigkeit iſt noch kein Denken.

1. Denn ſie iſt noch nicht einmal das Fixiren des Gegenſtandes, ſondern nur die chaotiſche Mannigfaltigkeit der Impreſſion. Beiſpiel vom Sehen.

2. Man ſezt noch nicht, weil man ſich das empiriſche Denken als mit der Affection der Organe anfangend denkt. Man könnte auch umgekehrt ſagen, wenn man von der Conſtruction herkommt.

§. 109.

Die Thätigkeit der Vernunft, wenn man ſie ohne alle Thätigkeit der Organiſation ſezt, wäre kein Denken mehr.

Nicht mehr, weil je weniger organiſche Thätigkeit, um ſo mehr ſchon das unmittelbare Leben des Denkens aufgehoben iſt *).

---

ken?, und dieſe Frage beantwortend kommen ſie auf die beiden Functionen, die eine auch die organiſche, die andre aber die formale nennend. Vergl. Beil. A.

Die Vorleſ. 1828 (vergl. Beil. D, 18. 19.) nennen die organiſche Function auch das Geöffnetſein nach außen, die intellectuelle das Geöffnetſein nach innen. Auch ſie entwikkeln, in uns, in unſerm Selbſtbewußtſein, ſeien Denken und Sein nicht außer einander, ſondern urſprünglich für durch und in einander, und daß, gäbe es nicht ſolch urſprüngliches Einsſein beider, wir nie Rechenſchaft darüber würden geben können, wie eins zum andern komme, dann auch, daß der Zuſammenhang zwiſchen dem mit der intellectuellen Function zuſammenhangenden Beziehen auf das eigene Sein und dem mit der organiſchen zuſammenhangenden Sezen der Außenwelt im Selbſtbewußtſein vermittelt ſei durch das Sezen anderen menſchlichen Seins. Eben ſo, nur vollſtändiger die Vorleſ. 1831 (vergl. Beil. E, XX—XXIII.).

*) Genauer gefaßt ſind §. 108. und 109. in Beil. B, XIII, 1. 2. Den

§. 110.

Die allgemeinen realen Begriffe, die ſubſtantiellen, enthalten organiſche Thätigkeit, denn in ihrer urſprünglichen Entſtehung rufen ſie die einzelnen ſinnlichen Vorſtellungen der darunter zu ſubſumirenden Gegenſtände zurükk.

1. Wir haben dies nicht mehr unmittelbar im Bewußtſein, weil wir dieſe Begriffe im gemeinen Gebrauch ſelten zu ihrem wahren Leben kommen laſſen, ſondern in unſrer Combination weiter gehen. Je mehr wir ſie aber ſo nur als Zeichen brauchen, um deſto weniger denken wir wirklich dabei.

2. Bei uns knüpfen ſich die allgemeinen Begriffe nicht urſprünglich und allein an die eigne Erfahrung, ſondern auch an die Tradition fremder Erfahrung, welche auch ſchon nicht mehr zum vollen Leben kommt.

3. Von den ethiſchen allgemeinen Begriffen gilt dies vollkommen eben ſo, wie von den phyſiſchen *).

§. 111.

Die allgemeinen formalen **) Begriffe enthalten eben ſo die organiſchen Elemente der einzelnen Thätigkeiten, welche darunter ſubſumirt ſind, und in dem Maaß als wir ſie nicht ſo beleben, iſt auch nichts wirklich darunter gedacht, ſondern ſie werden nur als Zeichen gebraucht.

1. In dem Begriff Subject z. B. ſind alle Thätigkeiten,

Uebergang von §. 109. zu §. 110. machen die Vorleſ. 1818 ſo, Dennoch giebt es Formen, von welchen man glaubt, daß ſie ohne alle organiſche Thätigkeit beſtehen können. Die Hauptpunkte, an welche dieſe Vorſtellung ſich geheftet hat, ſind 1. die allgemeinen Begriffe u. ſ. w.

*) Vergl. Beil. E, XXIV.

**) Vorleſ. 1818. Formale Begriffe ſind ſolche, welche nur die Stelle bezeichnen, wo etwas im Acte des Denkens ſteht. S. Beil. B, XIV, 2.

welche einen Gegenſtand fixiren, zuſammengefaßt, die offenbar eine organiſche Seite haben.

2. Weder hier noch oben ſoll geſezt ſein, daß die allgemeinen Begriffe durch die organiſche Thätigkeit entſtänden, da ſchon die einzelnen Vorſtellungen nicht allein durch ſie entſtehen, ſondern ſie entſtehen nur nicht ohne ſie.

3. Wenn das bisherige nicht immer in jedem einzelnen Bewußtſein nachzuweiſen iſt: ſo ſchadet das nicht, weil wir alles Bewußtſein als Eins anſehen können.

§. 112.

Die allgemeinen Denkformen, deren Repräſentant der Saz a = a, haben auch eine organiſche Seite, ſofern ſie die Form des Prozeſſes enthalten, oder eine Bedingung deſſelben ausſprechen; und ſofern ſie keine organiſche Thätigkeit enthalten, wird auch nichts in ihnen gedacht.

a = a iſt entweder Identität des gedachten und des Seins, alſo Form des Wiſſens, oder Identität des Subjects, alſo Bedingung des Wiſſens. Ohne organiſche Thätigkeit iſt es nichts, als die bloße Wiederholbarkeit des Gedankens, alſo leer.

§. 113.

Der höchſte reale Begriff des Dinges, ens, enthält auch organiſche Elemente, denn es iſt dasjenige, was die Organiſation afficiren kann, und zwar als ein ſubſiſtirendes in einer Mannigfaltigkeit von Eindrükken.

1. Wenn man ſich auch das ſeiende einer andern Weltordnung darunter ſubſumirt denkt: ſo ſezt man in dieſer ebenfalls ein Verhältniß einer vernünftigen Organiſation zu einem umgebenden.

2. Wenn auch im Begriff des Dinges die organiſchen Thätigkeiten nur mittelbar ſind, in ſofern die allgemeinen Begriffe

lebendig darin gedacht werden: ſo ſind ſie doch darin, wie in dem Saz a = a.

3. Sezt man dieſen Begriff ohne alle organiſche Thätigkeit: ſo wird er eben ſo nur leere Form, wie a = a *).

§. 114.

Nur im tranſcendentalen Gebiet wäre eine Sonderung dieſer Elemente zu ſezen; aber wie wir dieſes in kein Wiſſen geſtalten wollen: ſo können wir es auch zu keinem für ſich beſtehenden Denken geſtalten.

Im Aufſteigen bleibend können wir in dieſes Gebiet nur die Begriffe Gott und Chaos ſezen. Im erſten iſt jede organiſche Thätigkeit negirt, im lezten jede intellectuelle. Auf dieſe Weiſe gefaßt ſind ſie kein wirkliches Denken **).

---

*) Vorleſ. 1818. Am weiteſten entfernt von der organiſchen Function des Denkens iſt der Begriff des Dinges, der der ſchlechthin allgemeinſte iſt. Aber das Ding iſt nur das für uns, was als ein Subſtrat geſezt wird in unſerm Verkehr mit dem außer uns geſezten; wir ſchreiben ihm eine Beharrlichkeit zu in Beziehung auf die Afficirbarkeit und Beweglichkeit unſeres eigenen Seins. Es liegt alſo das Schema zum Grunde, daß in dieſem Spiel zwiſchen unſerem Sein und dem außer uns geſezten, wovon die Erregungen unſerer Sinne das Reſultat ſind, das außer uns geſezte als ein getheiltes und in der Getheiltheit beharrliches geſezt wird. Das iſt aber gar nicht zu denken ohne die Erregung der Organe dabei gegenwärtig zu haben, alſo auch zu reproduciren. — Weiter nun können wir nicht kommen, aber zwei Grenzen können wir noch ſtellen. Wir fragen, Was kann denn herauskommen, wenn wir die organiſche Seite völlig negiren oder die intellectuelle? S. den folg. §.

**) Vorleſ. 1818. Nur im Gedanken des höchſten Weſens iſt alle organiſche Thätigkeit negirt. Aber wir können ihn auch nicht vollziehen, wie jeden anderen; er iſt nicht als einzelner Gedanke in uns, ſondern bloß als Grund des Denkens. Mit der organiſchen Thätigkeit für ſich allein dagegen, ſei ſie noch ſo rege, können wir keinen beſtimmten Gegenſtand fixiren, und ſo führte ſie auf das Chaos. Aber auch dieſer Gedanke iſt nicht zu vollziehen. Es giebt vielleicht in der Entwikkelung des Menſchen einen Punkt, wo ihm alles noch ein Chaos iſt, aber da denkt er auch nicht. Sobald wirkliches Denken da iſt, ein Zuſammenſein beider Functionen, kann das Chaos, die bloße unbeſtimmte Mannigfaltigkeit nicht mehr vorkommen. Höchſtens bleibt nur die Annäherung an das

§. 115.

Wenn in jedem wirklichen beſtimmten Denken beide Elemente ſind: ſo theilt ſich alles Denken in drei Gebiete, das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit und anhangender organiſcher, das Wahrnehmen mit überwiegender organiſcher und anhangen-

---

chaotiſche im Zuſtand zwiſchen Wachen und Schlaf, aber die wirkliche Ergreifung des chaotiſchen iſt ſo wenig möglich durch Zuruheſezung der intellectuellen Function, als die Ergreifung der Idee Gottes möglich iſt durch Zuruheſezung der organiſchen. Will man das erſte: ſo kommt man ganz ins bewußtloſe; will man das zweite: ſo kommt man darauf, daß man ſagt, die Gottheit ſei das Nichts. Und ſo ſehen wir denn, daß alles wirkliche Denken im unmittelbaren Zuſammenſein beider Thätigkeiten, der organiſchen und der intellectuellen, eingeſchloſſen iſt. —

Hierauf nun wird der folgende §. als unmittelbare Folgerung vorgetragen.

1822 (Beil. C, XX. XXI.) iſt alles weſentliche des in §. 107—113. enthaltenen angedeutet. Dann folgt (XXII.) ſich an §. 114. anlehnend ein Verſuch, die tranſcendentale Aufgabe zu löſen von der polariſchen Duplicität des Denkens aus. Nachdem aber gezeigt iſt, daß dieſer Verſuch kein genügendes Reſultat geben könne, ſo lange nicht die Beziehung beider Seiten auf einander als in allen dieſelbe gegeben ſei, wird mit Rükkſicht auf §. 118—122 die Frage beantwortet (XXIII), Wie müſſen ſich beide Seiten auf einander beziehen, wenn der Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen ſoll aufgehoben werden können? und dann erſt folgt (XXIV—XXVI.) die Charakteriſtik des Wiſſens in Bezug auf beide Functionen im Denken, alſo §. 115—117.

1828 (Beil. D, 20. 21. 22.) enthält eine lehrreiche Darſtellung unſeres eben beendigten Abſchnittes (§. 107—114), und folgt darauf im großen angeſehen dem Gange in 1822, nur mit ganz beſonderer Rükkſicht auf das Merkmal der Ueberzeugung. (Siehe 23—26.)

1831 (Beil. E, XXIV.) findet ſich die umfaſſendſte Darſtellung davon, daß in jedem wirklichen Denken beide Functionen ſind, dann folgt, immer mit Rükkſicht auf den Unterſchied zwiſchen dem univerſellen und individuellen Denken, die Beantwortung der Frage, was beide Functionen dem Wiſſen werden wollenden Denken zubringen (XXIV—XXIX. Vergl. §. 118—122), und darauf (XXX—XXXII.) die Unterſuchung über das Verhältniß beider Functionen zum Wiſſen (§. 115—117). Hiebei kommt manches zur Sprache, was in den früheren Darſtellungen eine andre Stelle hat, manches iſt zuſammengezogen, manches erweitert, und durch veränderte Terminologie wird die Vergleichung nicht wenig erſchwert.

der rationaler, und das Anſchauen mit dem Gleichgewicht beider *).

1. Das Denken heißt billig ſo, indem wir damit die charakteriſtiſche Form des menſchlichen Bewußtſeins bezeichnen. — Im Wahrnehmen iſt das Wahr nicht zu urgiren, da in beiden Formen auch das Gegentheil des Wiſſens gegeben ſein kann.

2. Auch Anſchauen ſchließt den Irrthum nicht aus.

§. 116.

Die mittlere Form iſt nur als werdend in der Oscillation der beiden erſten, und jedes Anſchauen unter eins von beiden zu ſubſumiren **).

Auch der Ausdrukk bezeichnet kein reines Gleichgewicht, ſondern nur das Wahrnehmen des vorher gedachten, nicht umgekehrt.

§. 117.

Das Wiſſen kann als Denken und als Wahrnehmen vorhanden ſein, aber nur unter Vorausſezung des andern, und ſelbſtgenügſam iſt nur die mittlere Form ***).

---

*) Vergl. Beil. C, XXIV; D, 20, 25.; E, XXX. —

**) Vorleſ. 1818. Eine Wahrnehmung wird eine Anſchauung, wenn man das wahrgenommene zugleich denkt in allen ſeinen Verhältniſſen zum übrigen. Man kann aber auch vom Denken aus zur Anſchauung gelangen, wenn die Wahrnehmung dazu kommt. Dieſe vollkommenſte mittlere Form haben wir aber immer nur als der Approximation der beiden andern, und entweder das Denken wird Anſchauung oder das Wahrnehmen, und ſo wie das abſolute Gleichgewicht nirgend gegeben iſt: ſo wird jede Anſchauung bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hin liegen.

***) Beil. C, XXV. XXVI. entwikkelt dies a. in Bezug auf die Identität der Production, b. in Bezug auf die Ueberzeugung, c in Bezug auf die Darſtellung des abſoluten Zuſammenhanges, der mit allem Wiſſen gegeben ſein ſoll.

Beil. E, XXX—XXXII. zeigt zuvörderſt, daß der Gegenſaz zwiſchen einzelnen und allgemeinen Vorſtellungen nicht derſelbe iſt als der

§. 118.

In allem Denken iſt die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organiſche Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit *).

1. Was jede von ihnen beiträgt, läßt ſich nicht iſoliren, ohne das reale Denken zu zerlegen, alſo etwas zu erhalten, was für ſich nicht nachgewieſen werden kann.

2. Das Erfülltſein der Sinne (Sinn = Vermögen, wodurch die Affection der Organiſation Miturſach des Denkens werden kann) iſt durch die Sinne für ſich ſelbſt nur ein chaotiſches mannigfaltiges von Eindrükken; die Sonderung, wodurch ſie das getheilte und beſtimmte Sein vorſtellen, iſt alſo nur durch die Vernunftthätigkeit zu beſchaffen, die Einheit und Vielheit bringt.

3. Das abſtracteſte Denken war leere Beſtimmtheit ohne die organiſche Thätigkeit, die aber nur unbeſtimmte Mannigfaltigkeit bringen kann (ſo ſind die Erinnerungen der einzelnen

---

zwiſchen überwiegend organiſchen und überwiegend intellectuellen Denkacten (vergl. Beil. C, XXI. zu Anfang), und entwikkelt dann mit Rükkſicht auf die vorangegangene Unterſuchung über das, was beide Functionen dem Wiſſen werden wollenden Denken hinzubringen, daß alle Denkacte, die unter der Form der Zuſammenfaſſung ſtehen überwiegend organiſche, und alle, welche unter der Form der Sonderung = Einheitſezung und zugleich Entgegenſezung ſtehen, überwiegend intellectuelle ſind. Zulezt zeigt ſie, daß beide Denkacte werdendes Wiſſen ſind, aber auch nur im Zuſammentreffen und zwar nicht minder in der Fortſezung wie im erſten Auffaſſen, worauf dann die ſich freilich auch hier ganz natürlich anſchließende Digreſſion über die Einſeitigkeit der Apoſterioriſten und der Aprioriſten folgt, wovon der Text erſt ſpäter handelt §. 168 seqq.

*) 1831 (Beil. E, XXIV.) wird nach dem Vorgange der Beil. D, 20. das bloße Organiſchafficirtſein als Denkſtoff, die Richtung der intellectuellen Thätigkeit, rein für ſich gedacht, als Denkform beſchrieben, und dann (XXVI.) geſagt, die organiſche Function bringe die verworrene Mannigfaltigkeit, die intellectuelle die Einheitſezung und zugleich Entgegenſezung. Dieſes lezte wird XXVII. ausgeführt und zwar ſo, daß die frühere Behauptung (§. 80. E, XIV.), jedes gegebene Wiſſen ſei ein verknüpftes, dagegen gehalten und die Zuſammenſtimmung beider nachgewieſen wird.

Vorſtellungen, die unter die allgemeinen Begriffe lebendig ſubſumirt werden), wenn nicht die Vernunftthätigkeit wieder in ſie eingeht und mit ihnen *) einen beſonderen Act producirt.

§. 119.

Ohne Einheit und Vielheit iſt die Mannigfaltigkeit unbeſtimmt; ohne Mannigfaltigkeit iſt die beſtimmte Einheit und Vielheit leer. Die Verrichtung der Vernunft im Denken iſt alſo die Beſtimmung, die Verrichtung der Organiſation iſt die Belebung.

Durch die erſte wird jedes Ein Denken, durch die andre wird jedes ein Denken.

§. 120 **).

Nach §. 93. kann alſo der organiſchen Thätigkeit des einen auch die des andern ſubſtituirt werden und ſich mit ſeiner intellectuellen Function einigen, und eben ſo der intellectuellen Thätigkeit des einen die des andern ſubſtituirt werden und ſich mit ſeiner organiſchen Function einigen.

1. Das heißt im Gebiet des Wiſſens gehören die Sinne aller einem jeden zu ſeiner Vernunft, und die Vernunft aller einem jeden zu ſeinen Sinnen und können ein und daſſelbe Wiſſen conſtituiren.

---

*) Statt ihnen iſt ihr zu leſen.

**) Die Vorleſ. 1818 ſtellen dieſen §. als Folgerung aus dieſen beiden Sätzen, Das Wiſſen, als dasjenige Denken, das in der Identität der denkenden Subjecte gegründet iſt, iſt das Denken, welches von allen gleichmäßig muß vollzogen werden können, und, Jedes Denken beſteht aus zwei Elementen, einem organiſchen und einem intellectuellen. Sie ſchließen ihn aber ſo, Es iſt klar, beides muß mit einander ſtehen und fallen, die Möglichkeit des Wiſſens in einer Mehrheit von denkenden Subjecten und die Möglichkeit jener Subſtitutionen, denn beides iſt in der That eins und daſſelbe, wie wir denn auch überall, wo wir Irrthum vorausſezen, jenes beides nicht ſezen.

2. Dies gilt nicht vom Irrthum. Man ſezt, daß dieſe organiſche Thätigkeit mit der Vernunftthätigkeit anderer ſich nicht zu dieſem Denken ſondern zu einem andern, das ein Wiſſen wäre, verbinden würde.

§. 121. *)

Eben ſo nach §. 117. kann das wahrgenommene Wiſſen, das zu einem gedachten gehört, in einem andern ſein, als dieſes, und iſt doch zu Einem Wiſſen mit demſelben geeint; und umgekehrt das gedachte, das zu einem wahrgenommenen gehört.

Das heißt, die Denkacte des einen ſind oft nur ein Wiſſen in Eins geſezt mit den Denkacten eines anderen, ſo daß die Denkacte der einzelnen in einander greifen und ſich zum Wiſſen ergänzen.

Der Irrthum iſt nicht ſo, ſondern umgekehrt als ein Denken geſezt, dem kein Wahrnehmen in einem anderen entſpricht; und umgekehrt.

§. 122.

Zuſammengenommen, Mit der Idee des Wiſſens iſt geſezt eine Gemeinſamkeit der Erfahrung und eine

*) Vorleſ. 1818. Eine andre Folgerung aus eben jenen Säzen und der Behauptung, die wir als das zweite Merkmal des Wiſſens aufgeſtellt haben, daß das Wiſſen die Uebereinſtimmung ſei des Denkens mit dem Sein. Das wahrgenommene Wiſſen nämlich, das zu einem gedachten gehört u. ſ. w. wie im §. Das Denken eines Menſchen iſt oft unvollkommen, findet aber in dem des andern ſein Complement. Es iſt in jeder Form ein Irrthum möglich, wenn nämlich die eine Function nicht in gehörigem Maaße dabei iſt, und die Correction iſt nur da, wo das Uebergewicht auf der andern Seite iſt. Jeder hat überwiegende Neigung entweder zur Wahrnehmung oder zur Betrachtung, und ſo wird das lebendige Werden und Wachſen des Wiſſens immer nur im Ineinandergreifen und Sichergänzen beider Richtungen ſein, alſo, wenn jeder mit ſeinem ganzen Sein entweder mehr auf der einen oder auf der andern Seite ſteht, in der Ergänzung jedes denkenden durch andre.

Gemeinſamkeit der Principien unter allen mittelſt der Identität der Vernunft und der Organiſation in allen *).

*) Die hier §. 120—122. gegebenen Folgerungen ſind in der Beil. C. XXIII XXIV. als Grundlage alles Wiſſen werden wollenden Denkens mit demjenigen zugleich aufgeführt, was im Text unter §. 128. seqq. fo'gt.

1828 (Beil. D, 23—26) eben ſo, nur iſt beſonders hervorgehoben das Füreinander beider Prozeſſe, des organiſchen und des intellectuellen, nicht nur im allgemeinen, ſondern auch in der Vereinzelung als der nothwendigen Form der zeitlichen Entwikkelung des Wiſſens, und die Ueberzeugung, die dem Wiſſen einwohnen muß, genauer beſtimmt, ſo daß daran die Unterſuchung über das Verhältniß des Wiſſens zum individuellen Denken geknüpft und darein verwebt wird.

1831 wurde auf den Grund des bisher entwikkelten zuvörderſt das Wiſſen in ſeinem Werden beſchrieben. Nämlich das Wiſſen werde, ſo lange auf der organiſchen Seite das einzelne gedachte noch nicht völlig geſondert ſei aus der verworrenen Mannigfaltigkeit, und auf der intellectuellen die Entgegenſezung und Verknüpfung noch nicht vollkommen auf einander bezogen zur Totalität der Einheit. Oder vom Ueberzeugungspunkte aus die Sache angeſehen, ſo lange die Ruhe im Denken noch wieder wankend werden könne, denn ſo lange müſſe immer noch chaotiſches geblieben ſein im organiſchen und Indifferenz von Gegenſaz und Nichtgegenſaz im intellectuellen Prozeß, Denkſtoff ohne Denkform und umgekehrt. Dann wird (E, XXVIII.) die Vollendung des wirklichen Wiſſens ſeiner Extenſion und ſeiner Intenſion nach beſchrieben. Die extenſive Vollendung ſei die Erſchöpfung der Geſammtheit der das geſammte Sein erſchöpfenden Dinge, und die Erſchöpfung der Geſammtheit der Begriffsanfänge, in welchen die Geſammtheit der intellectuellen Function gegeben ſei. Die intenſive Vollendung ſei das Aufgelöſtſein des chaotiſchen, was in den Begriffsanfängen liege (in welchen zwar ein Etwas, aber zunächſt nur als eine Unendlichkeit, in ſich ſelbſt betrachtet noch als eine verworrene Mannigfaltigkeit, fixirt ſei), in eine beſtimmte Vielheit, die alle Denkacte enthalte, welche zwiſchen dem Anfang und der vollſtändigen Definition liegen. Dann aber wird (vergl. E, XXIX.) ſo fortgefahren,

Wenn nun die Ueberzeugung darauf beruht, daß die Totalität der Dinge in die Totalität der Begriffsanfänge aufgenommen iſt, ſo daß kein neuer Impuls entſteht in den organiſchen Affectionen etwas zu ſondern: ſo darf auch die Geſammtheit der Begriffsanfänge kein verworrenes Aggregat ſein, ſondern eine Totalität, wie dies auch ſchon in dem Ausdrukk Welt liegt, der eine in ſich abgeſchloſſene Totalität bezeichnet, und ſo ruht die Ueber-

§. 123.

Da in demjenigen, was im Bewußtſein auch mit Ueberzeugung, aber nur mit perſönlicher und nicht als

---

zeugung, die Ruhe im Denken, in dieſer Beziehung auf der Vorausſezung des Ineinanderaufgehens der organiſchen Mannigfaltigkeit und der gemeinſamen Welt. Der intenſive Prozeß aber vollendet ſich erſt durch die Verwandlung des Begriffsanfanges in den vollſtändigen Begriff, und in einem ſolchen müſſen wieder alle Beziehungen des Etwas zur Geſammtheit des Außer uns in eine beſtimmte Vielheit aufgelöſt ſein. Das kann aber nicht geſchehen, ſo lange das geſammte Außer uns ſelbſt noch nicht durch den extenſiven Prozeß in die Totalität der Begriffsanfänge aufgelöſt iſt, ſonder nur als verworrene Mannigfaltigkeit gegeben bleibt. Daraus folgt, daß in Beziehung auf ein einzelnes geſondertes Etwas der intenſive Prozeß nicht eher vollendet ſein kann, als es der extenſive iſt, und eben ſo umgekehrt. Jedes geſchiedene Etwas und jeder aufgeſtellte Begriff iſt nur etwas proviſoriſches bis zur Vollendung des Wiſſens. Die Geſchichte der Fortſchreitung des Denkens beſtätigt dies auch hinreichend. Nämlich ſo oft der eine Prozeß ſtill ſtand, kam auch der andre zur Ruhe, und ſo oft der eine einen neuen Stoß bekam, mußte auch der andre fortſchreiten. (Vergl. §. 65.)

Nehmen wir nun hinzu, was ebenfalls in der Vollendung des Wiſſens liegt, die ſchon gefundene Identität des Denkens für alle denkenkenden: ſo kann das Denken des einzelnen nicht die Vollendung des Wiſſens ſein, wenn es nicht auch zugleich das aller anderen denkenden geworden iſt. Darin liegt die doppelte Vorausſeznug, daß die organiſchen Thätigkeiten in den einzelnen einander ſubſtituirt werden können, und eben ſo auch die intellectuellen, alſo die Vorausſezung der Identität beider Elemente in allen denkenden, und die andre des Füreinander beider Elemente, ſo daß ſie, als dieſelben in allen, in einander aufgehen, und zwar in der Indifferenz ihrer Priorität. Und was die Gleichmäßigkeit des Denkens in allen betrifft: ſo liegt darin, daß der in dem einen angelegte Begriffsanfang durch den andern vollendet werden kann, und zwar wiederum gleichviel, ob er mit einer organiſchen Affection oder einer intellectuellen Thätigkeit angefangen habe. Was auf der einen Seite vorausſezt, daß das gemeinſame Außer uns für die organiſchen Affectionen des einen daſſelbe iſt als für die des andern, und auf der andern Seite, daß der Begriffsanfang in dem einen daſſelbe iſt als in dem andern, oder daß die menſchliche Vernunft in allen dieſelbe iſt, ſo daß alſo jeder dem andern ſeinen Denkprozeß, er ſei auf welcher Stufe er wolle, zur weitern Vollendung übertragen kann. Dieſe Vorausſezungen ſagen nichts andres aus, als die Identität des Denkens und Seins, die, wie wir oben ſagten, uns urſprünglich gege-

Wiſſen vorkommt (z. B. in Maximen und Schönheitsgefühl) auch Vernunftthätigkeiten und organiſche enthalten ſind: ſo iſt in beiden außer jener Identität auch eine Differenz geſezt.

1. Kein Entſchluß ohne organiſche Thätigkeit und kein Schönheitsgefühl ohne intellectuelle.

2. Wer keine Differenz in der Vernunft ſezen will, ſeze ſie vorläufig bloß in der Organiſation.

§. 124.

Wiewol dieſe Functionen der Vernunft und Organiſation andre ſind, als die im Wiſſen: ſo kann doch nicht das differente und das identiſche geſondert ſein; alſo muß auch das Denken in ſeinem ganzen Umfange davon tingirt ſein.

§. 125.

Sonach giebt es in der Realität kein reines Wiſſen, ſondern nur verſchiedene concentriſche Sphären der Gemeinſamkeit der Erfahrung und der Principien.

1. Engſtes Schema die Identität der Erzeugung mit dem Zuſammenaufwachſen verbunden, worin die perſönliche Differenz bis zur Identität der Maximen und der Gefühle verſchwindet. Weiteſtes die Identität der Sprache, in welche die reale Möglichkeit der Ausgleichung des Prozeſſes eingeſchloſſen iſt.

2. Indem wir die Ueberzeugung ſezen, ſo daß wir dem andern unſer Wiſſen beweiſen könnnten: ſo ſezen wir ein Medium der Mittheilung voraus, welches nur begrenzt iſt. Kein Wiſ-

---

ben iſt in unſerm Selbſtbewußtſein und von da aus auch ganz allgemein. — (Hierauf folgt nun das oben §. 115. vorgetragene, was hier ſo eingeleitet wird, Unſre nächſte Aufgabe iſt nun zu zeigen, daß dieſe Vorausſezung dieſelbe iſt für alles Denken, es mag nun von der organiſchen und intellectuellen Seite ausgehen, oder unter der Potenz der einen oder der andern ſtehen). —

ſen in zwei Sprachen kann als ganz daſſelbe angeſehen werden, auch Ding und a = a nicht.

§. 126.

Dennoch müſſen wir hinter der Differenz des geſonderten Wiſſens eine allgemeine Identität nothwendig vorausſezen, und halten daran die Reinheit der Idee des Wiſſens feſt, wenn wir auch kein Object aufzeigen können, woran ſie ſich manifeſtirt.

Es bliebe übrig

a. das mathematiſche, das keiner Sprache bedarf. Aber es exiſtirt dafür nur in perſönlichen Combinationen und wird auf dieſe Art relativ. Gegenſaz der alten und neueren mathematiſchen Methoden *);

b. das tranſcendentale, repräſentirt durch die Idee des abſoluten Seins = Gottheit. Allein auch in dieſer iſt die reine Identität nur in ſofern ſie lebendiger Grund aller Prozeſſe iſt; als beſtimmtes Denken hervortretend wird ſie durch die Sprache relativirt. In allen Ausdrükken für Gott iſt etwas relatives, welches nur dadurch aufgehoben wird, daß man ſie nicht mehr etymologiſch verfolgen kann **).

§. 127.

Die Relativität des Wiſſens iſt mit demjenigen zugleich geſezt, wodurch wir uns ſeiner in ſeinem Unterſchiede von andern Operationen bewußt ſind, alſo mit dem Bewußtſein des Wiſſens ſelbſt geſezt und ihm weſentlich ***).

*) Vorleſ. 1818. Die Reſultate ſind zwar dieſelben, aber das Wiſſen iſt nicht im Reſultat, ſondern im Vollziehen des Denkens. (Vergl. §. 89.)

**) Vergl. Beil. C, XXVII., Verhältniß des tranſcendenten Grundes zur Individualität. D, 28., In Beziehung auf das tranſcendente u. ſ. w.

***) Der Abſchnitt §. 123—127. über das Verhältniß des Wiſſens zum individuellen Denken hat in der Vorleſ. 1818 dieſelbe Stellung als hier

im Texte. Es iſt eine zwiefache Möglichkeit gelehrt, die, daß der organiſchen Thätigkeit des einen die des andern, und die, daß der intellectuellen Thätigkeit des einen die des andern ſubſtituirt werden kann, und aus der erſten die Gemeinſamkeit der Erfahrung, aus der zweiten die Gemeinſamkeit der Principien gefolgert. Nun entſteht die Frage, ob beiderlei Subſtitutionen unbegrenzt ſind, oder nicht, und darauf enthält unſer Abſchnitt die Antwort.

Die Beil. C, XXVI. XXVII. kommt auf das hier abgehandelte von der Beantwortung der Frage, wie ſich das Wiſſen zu den drei Formen des Denkens, dem Wahrnehmen, dem Denken im engern Sinne und dem Anſchauen verhalte, durch Wiederaufnahme des Sazes, das Wiſſen ſei dasjenige Denken, welches auf der Identität der denkenden Subjecte ruhe (§. 93.), und des andern (§. 88—91. C, XVIII. XIX), daß es im Denken ein Element gebe, das individuelle nämlich, kraft deſſen im Denken jeder ein anderer ſei als die übrigen und alſo das Gebiet des Wiſſens beſchränkt werde.

Die Beil. D, die auch ſchon früher (17.) vom individuellen Denken geſprochen hat, kommt (27. 28.) auf unſern Abſchnitt von der Differenz in der Ueberzeugung aus, ſich übrigens an C. anlehnend.

Die Beil. F. behandelt den Kern des in §. 123—127. und in den correſpondirenden Stellen der Beilagen C. und D. enthaltenen gleich in ihrem zweiten §. und zwar ſo vollſtändig und genügend, daß es mir überflüſſig ſchien aus den Vorleſungen 1818, die hier auch ſehr ausführlich ſind aber ohne etwas anderes darzubieten als der Text und die Beilagen C. und D., Auszüge zu geben.

Am meiſten beſchäftigen ſich aber mit der Sache die Vorleſ. 1831 (vergl. Beil. E, XXI—XXVI.), und da ſie dabei manches nur ihnen angehörige enthalten: ſo möge dem folgenden hier ſeine Stelle gegönnt ſein. — Wie ſie die Unterſuchung einleiten, iſt (E, XX. lezte Anmerk. zu Ende) angegeben. Dann fahren ſie (zu XXI. ꝛc.) fort,

Zu dem Saz, Das Denken ſoll dem Sein gleich ſein, ſtellten wir als Princip für die Willensthätigkeiten das Correlatum, Das Sein ſoll dem Denken gleich ſein, und jeder eine Willensthätigkeit ausſprechende Zwekkbegriff iſt ein Gedanke. Gilt nun von dieſem daſſelbe, daß er ſoll dem Sein gleich ſein? Ohne Zweifel, nur iſt das Sein hier nicht das Sein außer uns, ſondern das denkende menſchliche Sein, die Intelligenz. Solche Gedanken ſind ganz von derſelben Art als die anderen, und in ihrer Totalität genommen eines wiſſenſchaftlichen Zuſammenhanges fähig, welcher das menſchliche Sein, ſofern von demſelben Handlungen ausgehen, darſtellt. Indeß ſcheint das nicht von allen Willensthätigkeiten geſagt werden zu können; denn wir machen ja immer eine Scheidung zwiſchen ſolchen, die als nothwendig das menſchliche Sein ausdrükkend geſezt werden, und ſolchen, die als freie Aeußerungen des Einzelweſens anzuſehen ſind. Die lezten würden alſo nicht unter die Idee des Wiſſens fallen. Daſſelbe haben wir nun auch auf die andre Seite

anzuwenden. Nämlich wie wir als Grundbedingung des Geſprächführens die Vorausſezung einer gemeinſamen Welt außer uns fanden: ſo fragt ſich, Fallen alle ſich auf dieſes gemeinſame Äußer uns beziehenden Gedanken auf gleiche Weiſe unter die Idee des Wiſſens, oder iſt hier eine ſolche Theilung wie dort? Iſt von vorzunehmenden Handlungen die Rede: ſo iſt es allgemein zugeſtandene Thatſache, daß wir einiges ſo behandeln, daß wir ein gleiches Denken bei uns und andern hervorzubringen ſuchen, anderes aber anders. Da uns nun doch das menſchliche Sein nicht anders als in einer Geſammtheit einzelner gegeben iſt: ſo müßten wir, wenn jeder nur ein Ausdrukk des gemeinſamen menſchlichen Seins wäre, auch von allen in jeder Beziehung nur ein gemeinſames Denken fordern. Da wir das aber nicht thun: ſo ſezen wir in jedem ein doppeltes voraus, das eine, wonach er Ausdrukk des gemeinſamen menſchlichen Seins iſt, das andre, wonach er etwas beſonderes für ſich iſt. Jenes wollen wir die Perſönlichkeit, dieſes die Eigenthümlichkeit nennen. Muß es demnach in jedem Gedanken geben, welche ſeine Beſonderheit ausdrükken: ſo können dieſe nicht auf dieſelbe Weiſe als die anderen unter die Idee des Wiſſens fallen und ſind von unſerem Gebiete auszuſchließen. Und das muß von beiden Seiten des Denkens gelten, wenngleich am beſtimmteſten von dem Gebiet, auf welchem die Gedanken der Ausdrukk von Willensthätigkeiten ſind. Steht nun das individuelle in gar keiner Beziehung zur Idee des Wiſſens? Das müſſen freilich alle behaupten, die nicht ausgehen von dem Wiſſen als Thatſache in den einzelnen, ſondern vom Wiſſen ſchlechthin, weil ſie das Einzelweſen als ſolches für ſchlechthin zufällig und alles was von da ausgeht für unwißbar halten. Aber was ſie ſo von der Idee des Wiſſens ausſchließen, müſſen ſie nachher durch eine Hinterthür doch wieder hereinlaſſen, und ſo ſollten ſie mit uns nur behaupten, daß ſich das individuelle nicht gar nicht ſondern nur auf andre Weiſe auf die Idee des Wiſſens beziehe, als das univerſelle. Wie ſollte auch jede Beziehung fehlen? Denn eben wenn wir ſagen, jene Gedanken drükken das beſondere Sein des einzelnen aus: ſo liegt doch in dieſem Urtheil ein Gedanke, der einem Sein entſprechen ſoll, nämlich dem Sein des einzelnen, und es entſteht uns die Aufgabe, die Individualität des einzelnen aus der Geſammtheit ſeiner Erſcheinung auszumitteln, und das heißt doch, ihn ſofern er ein beſonderer iſt unter die Idee des Wiſſens zu ſubſumiren, wie wir dabei auch ein übereinſtimmendes Denken aller fordern. So charakteriſiren wir einen Dichter, ein Volk, beide in ihrer Eigenthümlichkeit, und niemand kann das nicht für einen Gegenſtand des Wiſſens halten, ohne die ganze Geſchichte aufzuheben. Alſo iſt das individuelle Denken auch Gegenſtand des Wiſſens, nur freilich nicht des Wiſſens um den Inhalt des Denkens ſondern um die productive Thätigkeit des einzelnen. Aber beides, das individuelle und das in allen identiſche, iſt auch niemals ſtreng von einander geſondert, wie denn ſelbſt in der Mathematik gerade das, was am meiſten die Wiſſenſchaft fördert, nämlich

die Erfindung und Aufstellung neuer Verfahrungsweisen, am meisten dem Einfluß des individuellen ausgesezt ist, also eben das in ihr, was der Sprache bedarf, denn das übrige bedarf nur der Zeichen. Wollte aber jemand behaupten, er habe ein Wissen schlechthin, was nicht eine Thatsache in ihm sei, sondern der reine Ausdrukk der Identität aller denkenden: so könnte man ihn leicht widerlegen durch die Frage, ob er auch glaube, daß dieses Wissen in allen Sprachen dasselbe sei. Freilich würde er antworten, Wenn auch jezt noch nicht, nach Ausgleichung aller Sprachen wird doch von allen eben so gedacht werden als jezt von mir. Aber um dazu beizutragen und dessen gewiß zu werden, daß ihn alle verstehen, wäre er doch genöthigt seinen Gedankencomplexus näher zu erklären und dazu das Gebiet der gemeinen Sprache zu Hülfe zu nehmen. Damit würde er aber selbst eingestehen, daß es in einer und derselben Sprache verschiedene Arten giebt die Sprachelemente zu gebrauchen, daß also auch seine Art eine Thatsache in ihm ist und folglich auch etwas von seiner Besonderheit an sich tragen muß.

Ist nun aber beides, das individuelle Denken und das gemeinsame, nicht völlig getrennt: so ist es doch auch wohl zu unterscheiden. Untersuchung über die beiden Bestandtheile des Denkens (siehe K, XXIII.). Beide sind in jedem Denken ohne Unterschied (E, XXIV.), indem das organische den Stoff, das intellectuelle die Form giebt. Stellen wir uns nun (E, XXV.) vor, aber das ist freilich nur eine Fiction, einen Menschen, der ohne allen Zusammenhang mit schon entwikkeltem Denken dächte: so würde für diesen der Unterschied des individuellen und universellen nicht vorhanden sein, und sein erster Denkact könnte eben so wohl ein werdendes Wissen als eine freie Combination sein. Wer z. B. so zuerst den organischen Eindrukk des gestirnten Himmels bekäme, könnte daraus die geschichtlich auch wirklich zum Vorschein gekommenen Vorstellungen bilden, also entweder daß das blaue eine dichte Masse wäre und die Lichtpunkte nur deren Oeffnungen, oder die entgegengesezte unsrige. Wollte aber jezt jemand die erste Vorstellung aufstellen: so würde jeder das als den Anfang einer Dichtung über den Himmel, d. h. als eine freie Combination ansehen. In dem, welcher isolirt für sich denkt, kommt aber dieser Unterschied nicht zum Bewußtsein. Man sagt zwar gewöhnlich, das mit den gemeinsamen Vorstellungen übereinstimmende Denken sei hervorgebracht durch eine innere Nöthigung des Denkens; aber diese liegt eben nur in der Richtung auf die Gemeinsamkeit des Denkens, kann also im ersten Anfang nicht vorhanden sein, vielmehr erscheint da in beiden Arten des Denkens derselbe Grad von Freiheit, weil in beiden das intellectuelle Moment gleich thätig ist. Daraus folgt also, daß der Unterschied des gemeinsamen und eigenthümlichen Denkens in der Beziehung des Denkens des einzelnen auf das Denken anderer liegt. Das Denken, sofern es an das gemeinsame Denken anknüpft, liegt in der Richtung auf das Wissenwollen; sofern es dagegen nicht an gemeinsames anknüpft und also individuell ist, ist es eine freie Combi-

§. 128.

Nach §. 87. und §. 117. kann ein Denken eben ſowol einem Sein entſprechen als ein Wahrnehmen, und nach §. 116. giebt es nur unter dieſer Vorausſezung eigentlich wirklich ein Wiſſen. Alſo muß in

---

nation. So iſt z. B. alle Dichtung eine freie Combination, und wenn auch der Dichter ſeinen Stoff aus der Geſchichte nimmt, welche ein gemeinſames Denken iſt: ſo bleibt ſie doch ein Losreißen vom gemeinſamen, und wenn er auch ſeine Charaktere der Geſchichte treu ſchildert und ſie in geſchichtlichen Umgebungen auftreten läßt: ſo iſt das nur eine größere Menge von Einzelheiten, die er aus dem gemeinſamen Denken benuzt; aber immer reißt er ſie aus dieſem heraus, und eben dadurch unterſcheidet er ſich vom Hiſtoriker, deſſen Maaß das Anknüpfen an das gemeinſame Denken iſt. Dazu ein Correlat (E, XXVI.) von der entgegengeſezten Seite aus. Nämlich wenn jemand ein ganz neues Syſtem des Wiſſens aufſtellt: ſo iſt das, je mehr es neu iſt, deſto mehr losgeriſſen vom gemeinſamen Denken, alſo individuell, und ſcheint in ſofern eine freie Combination zu ſein. Da ſehen wir iſt es ſo wie bei der vorigen Fiction, nämlich im Anfang iſt beides nicht zu unterſcheiden, ſondern erſt in der Fortſchreitung. Betrachten wir nun aber dieſen weiteren Verfolg des Denkens: ſo zeigt ſich auch bald der Unterſchied; denn es wird gewöhnlich lebhaft angefochten, und eben darin liegt die Vorausſezung, es wolle in das gemeinſame gehören, ſo wie die Vertheidiger es auf alle Weiſe an das vorhandene gemeinſame Denken anzuknüpfen und in daſſelbe rükwärts eingreifen zu laſſen ſuchen, indem ſie für jedes frühere philoſophiſche Syſtem in dem neuen einen Ort aufzuweiſen ſich bemühen. Solches ſtreitige Denken kann nun einen zwiefachen Ausgang haben; es kann als das dem Sein entſprechende anerkannt und das bisherige danach umgebildet werden, oder nicht. Im lezten Fall hat es nur den Werth einer freien Combination. So iſt z. B. das fichteſche Naturrecht gewiß eins der vollendetſten Kunſtwerke, wenngleich es wol niemand jezt für eine richtige Auffaſſung der ſocialen Verhältniſſe der Menſchen halten wird. Der erſte Anfang kann alſo nicht entſcheiden, ob etwas dem einen oder dem andern Denken angehört, worin eben liegt, daß beides niemals ganz getrennt erſcheint und immer nur bald das eine bald das andre überwiegt, aber daß auch beides daran zu unterſcheiden iſt, daß das eine ein Losreißen iſt vom gemeinſamen Denken, das andere ein Anknüpfen daran. Mit dem erſten haben wir es hier nicht zu thun, ſondern nur mit dem zweiten. (Vergl. des Verf. Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre §. 130—133. §. 157—159. §. 168—176.)

dem Denken in Bezug auf das Sein daſſelbe enthalten ſein können wie in dem Wahrnehmen; und umgekehrt *).

§. 129.

Alſo muß in der Vernunftthätigkeit unter der Form der Einheit und Vielheit daſſelbe können geſezt ſein, was in der organiſchen Thätigkeit als unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geſezt iſt.

Weil nämlich im Denken die organiſche, im Wahrnehmen die intellectuelle Function ein Minimum iſt. Was alſo in jenem geſezt iſt, iſt durch die intellectuelle, was in dieſem, durch die organiſche Thätigkeit geſezt. Das Bild und der Begriff repräſentiren alſo daſſelbe Sein.

§. 130.

Ein Wiſſen iſt alſo derjenige Denkact, welcher, ohne daß das in ihm geſezte geändert werde, vom Denken zum Wahrnehmen und umgekehrt übergehen kann.

1. Man denke ſich ein Wahrnehmen im Gedächtniß ruhend und nun eine verſtärkte Thätigkeit der intellectuellen Function, welche wiederum auf denſelben Gegenſtand bezogen wird: ſo iſt ein jenem Wahrnehmen correſpondirendes Denken entſtanden, in welchem, wenn beides ein Wiſſen iſt, dieſelbe organiſche Thätig-

*) Siehe §. 122. Anmerk. —

Vorleſ. 1818. Wenn das Wiſſen dasjenige Denken iſt, welches mit dem Sein übereinſtimmt: ſo folgt, daß dieſelbe Uebereinſtimmung mit dem Sein geſezt ſein kann im Reſultat der intellectuellen und der organiſchen Function, wenn doch in dem einen wie in dem andern auf gleiche Weiſe das Wiſſen muß gegeben ſein können. Wäre dem nicht ſo: ſo könnte auch kein Anſchauen zu Stande kommen, das nur darauf beruht, daß die Uebereinſtimmung mit dem Sein nicht weniger an der einen Function haftet als an der andern.

keit als Minimum enthalten iſt, welche in jenem Wahrnehmen das hervorragende war.

2. Iſt eins von beiden irrig: ſo wird das richtige Denken nicht die organiſche Thätigkeit deſſelben Bildes zurükkrufen, welches in der irrigen Wahrnehmung zuſammengefaßt war; und das Bild der richtigen Wahrnehmung wird nicht auf denſelben allgemeinen Eintheilungen und Combinationen ruhen, welche der Inhalt des irrigen Denkens waren.

3. Ein gleichförmiges Uebergehen des Irrthums aus einer Form in die andre, ſo daß jede auf ihre urſprüngliche Weiſe entſtanden wäre, kann nur als höchſt zufällig vorgeſtellt werden.

§. 131.

In jedem Denken kann auch das im Wahrnehmen vorzüglich heraustretende ſchon enthalten ſein auf ſeine Weiſe; und eben ſo im Wahrnehmen das hervortretende des Denkens auf ſeine Weiſe.

Im allgemeinen Begriff einer Thierſpecies muß z. B. wenn er lebendig iſt auch ſchon enthalten ſein das Maaß der Größe, in welches ſie eingeſchloſſen iſt; ja niemand wird was in dieſer Hinſicht zu weit auseinander liegt unter Eine Species ſtellen. Ja auch das Maaß, in welches die Differenz der Farbe u. ſ. w. eingeſchloſſen iſt, kurz alles deſſen, was im unmittelbaren ſinnlichen Eindrukk geſezt iſt.

Eben ſo muß in der Wahrnehmung ſchon vorzüglich heraustreten was die allgemeinen Züge bildet, und das höchſte, z. B. am Thier die freie Beweglichkeit, muß auch das lebendigſte ſein in der Wahrnehmung.

§. 132.

Da nun die Vernunftthätigkeit gegründet iſt im idealen, die organiſche aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenſtände im realen: ſo iſt das Sein auf ideale Weiſe eben ſo geſezt wie auf reale, und

ideales und reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seins.

§. 133.

Es giebt keine andre poſitive Erklärung dieſes höchſten Gegenſazes, als daß das ideale iſt dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit iſt, in wiefern dieſe durchaus nicht von der organiſchen abſtammt, und das reale dasjenige im Sein, vermöge deſſen es Princip der organiſchen Thätigkeit iſt, in wiefern dieſe durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abſtammt.

1. Sie iſt poſitiv genug als Anleitung zur Scheidung beider Glieder in ihren Producten, aber der Gegenſaz ſelbſt bleibt dabei immer hinter dem Vorhang.

2. Jede Erklärung, die mehr leiſten wollte, würde poetiſch ſein, und unter den Bildern doch nichts darbieten als Erinnerungen an die Productionen beider Glieder, oder rhetoriſch d. h. leer.

3. Die Terminologie iſt gleichgültig; dieſe aber iſt die einfachſte, vom Haupttypus der Denkfunctionen hergenommen.

§. 134.

Die Annahme dieſes höchſten Gegenſazes beruht uns, und hier lediglich, darauf, daß beide Elemente im Denken als unabhängig geſezt werden, und dies iſt, weil es nur auf der Anſicht des Bewußtſeins beruht, zulezt Sache der Geſinnung.

1. Wer ein Wiſſen will, d. h. das Gefühl der Ueberzeugung anerkennt, muß dieſe Duplicität wollen, denn es läßt ſich ſonſt kein Unterſchied zwiſchen Wiſſen und anderem Denken nachweiſen.

2. Wer ſich ſelbſt finden und feſthalten will, muß dieſe

Duplicität annehmen. Denn wenn die Vernunftthätigkeit von der organiſchen abſtammt: ſo ſind wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des geſpaltenen Seins.

3. Wer die Welt im Gegenſaze mit dem Ich halten will, muß ſie wollen. Denn wenn die organiſche Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abſtammt: ſo machen wir die organiſchen Eindrükke ſelbſt und haben keine Urſach ein Sein außer uns anzunehmen, welches ſie machen hülfe.

4. Alſo wer überhaupt die Anſchauung des Lebens will, muß dieſe Duplicität wollen.

§. 135.

Der höchſte Gegenſaz iſt die Grenze des tranſcendentalen und immanenten, und ſo wie er alles unter ſich befaßt, worin ſich das Syſtem der Gegenſäze ausdehnt: ſo kann er nur, weil er ein leeres Myſterium wäre, wenn man bei ihm ſtehen bliebe, von dem Einen Sein befaßt werden und auf dieſes zurükkführen, welches ihn und mit ihm alle zuſammengeſezten Gegenſäze aus ſich entwikkelt.

§. 136.

Das tranſcendentale, worauf wir von hieraus kommen, iſt alſo die Idee des Seins an ſich unter zwei entgegengeſezten und ſich auf einander beziehenden Arten oder Formen und modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wiſſens.

§. 137.

Von den beiden Functionen im Denken ausgehend hat ſich uns die Idee des Wiſſens zuerſt in die Geſammtheit der Sphären des relativen Wiſſens nach außen

erweitert, dann aber hat ſie ſich zur höchſten Einheit zuſammengezogen *).

*) Die Vorleſ. 1818 urgiren in dieſem Abſchnitt §. 128—137. weniger die Differenz der Glieder des Gegenſazes ideal und real, und mehr die Identität derſelben, als oben der Text. Sie ſagen unter anderem,

Organiſche Affection, wenn wir auf den ganzen Umfang des möglichen Wiſſens ſehen, iſt ſucceſſiv und niemals vollkommen zu Stande kommend. Aber die Quelle der Vermehrung des Wiſſens von dieſer Seite iſt außer uns geſezt, iſt das außer uns geſezte Sein. Aber auch unſer Wiſſen vermittelſt der intellectuellen Thätigkeit kommt nur ſucceſſiv zu Stande. Denn wiewol die Quelle davon in uns geſezt iſt: ſo ergießt ſie ſich doch nur bei Affectionen von außen. Wir haben alſo zwei Punkte, von welchen aus uns das Wiſſen in ſeinem Werden gegeben wird, und die beſtändig zuſammenwirken müſſen. Der eine iſt in dem vom Denken ſelbſt getrennten Sein, der andere im Denken ſelbſt geſezt; der eine iſt der reale Factor, der andre der ideale. Beide laſſen ſich einander ſubſtituiren, alſo müſſen ſie einander gleich ſein; beide, wie ſie das Wiſſen bilden, ſo gehören ſie auch dem Sein an, der eine dem vom Denken getrennten, der andre dem Sein als Denken. Hätten wir das ganze Wiſſen beiſammen: ſo wäre das ganze Sein darin. Hätten wir es unter der intellectuellen Form: ſo hätten wir die Fülle des idealen, die Einheit beſtimmt und die beſtimmte Vielheit, und ſo wäre in der intellectuellen Thätigkeit abgebildet, was jemals uns anregen könnte von außen. Sezen wir das ganze Sein außer uns als Wiſſen von der organiſchen Seite her: ſo müßte es die ganze Vernunft abſpiegeln. Beide Formen zuſammen bilden unſer Selbſtbewußtſein, in welchem uns die Einheit beider gegeben iſt. Und eben dieſe Einheit des nur in beiden modis ſeiend n Seins iſt das tranſcend.nte, d. h. dasjenige, was wir niemals unmittelbar anſchauen, ſond.rn deſſen wir uns nur als eines nothwendig anzunehmenden bewußt werden können, ſo daß uns die allgemeine Einheit des Seins hier völlig hinter dem Vorhang bleibt. Angegeben haben wir ſie, aber nicht erklärt, und wollten wir ſie erklären: ſo würden wir von unſerm Wege abgehen und entweder poetiſches oder rhetoriſches aufſtellen. Denn wir können ſie weder denken noch wahrnehmen, am wenigſten alſo anſchauen. Alſo können wir auch nicht ſagen, daß wir die Identität jener höchſten Differenz wiſſen, ſondern wir ſezen ſie nur voraus zum Behuf des Wiſſens. Will man ſagen, daß wir ſie nur glauben und um des Wiſſens willen glauben müſſen: ſo laſſen wir uns das in dem Sinne des Worts gefallen, in welchem es auch auf dem religiöſen Gebiete vorkommt, wo es eine Gewißheit bezeichnet, die der lezte Grund aller Thätigkeit iſt, denn die Annahme iſt hier der Grund alles Wiſſens. Wollten wir ein Bild davon geſtalten: ſo würden wir poetiſch; einen Begriff: ſo könnte er nur lauter negatives rhe-

thorisch enthalten. Auf dem religiösen Gebiet finden wir eine Menge von Versuchen der Art in der guten Absicht angestellt den Irrthum abzuwehren, Versuche das ursprüngliche Sein im Gedanken zu erfassen und die Schöpfung als Ableitung des endlichen aus dem ursprünglichen; aber immer nur mit dem angegebenen Erfolge. Auch auf dem philosophischem Gebiete hat man es oft versucht. Aber das dialektische Verfahren ging nie weiter hinauf als bis an das ursprüngliche Sein; wenn dieses selbst dargestellt oder das endliche aus ihm abgeleitet werden sollte, ging die Darstellung in das mystische über, dessen wir aber auf dem philosophischen Gebiete gar nicht benöthigt sind, weil uns in der philosophischen Thätigkeit selbst die Gewißheit des ursprünglichen Seins, nach welcher jene mystischen Productionen streben, gegeben ist. Wir haben also hier den Grund des Wissens und Seins hinter dem Wissen und Sein gefunden, aber wir können ihn weder in Gedanken fassen noch das im Wissen dargestellte Sein aus ihm ableiten. —

Weil. C. geht, nachdem sie (XXVII.) gelehrt hat, im transcendentalen an und für sich sei der Einfluß des individuellen Null, und deßhalb sei es nicht von der Structur, auch nicht vom allgemeinen Zusammenhang aus, als welche am wenigsten ohne individuelles seien, sondern von der Ueberzeugung aus zu suchen, auf die Construction des Gegensazes ideal und real über (XXVIII), mit Klarheit und Schärfe die §. 128—137. und früher gegebenen Elemente dazu benuzend. Darauf (XXIX.) nach Vergleichung und Unterscheidung des gefundenen höchsten Gegensazes und der früher (XXII. f. §. 114.) aufgestellten Denkgrenzen weist sie nach, daß dem von der intellectuellen Seite aus erreichten Gegensaze des idealen und realen auch etwas von der organischen Seite her entsprechen müsse und entspreche, nämlich die Raum- und Zeiterfüllung als Bild des idealen und realen, wovon der Text erst später (§. 203—208.) handelt; und zulezt entwikkelt sie das Verhältniß des höchsten Gegensazes zur transcendentalen Aufgabe, zeigend, daß sofern die Grundlage des Zusammenhanges alles Wissens gesucht werde, diese in jenem Gegensaze und der Zusammenfassung seiner Glieder genügend gegeben sei, nicht aber, sofern es auf die transcendentale Grundlage des einzelnen Wissens ankomme, die von dem leztern vollständig gelöst sein müsse, was in dem aufgestellten nicht der Fall sei, welches Bedenken sie indeß selbst schon wieder in der den Abschnitt (Weil. C, XXX. b.) beschließenden Parenthese zu heben sucht. Mangelhaft aber bleibt, daß, nachdem bevorwortet ist das transcendentale müsse von der Ueberzeugung aus gesucht werden, auf diese gar nicht weiter scheint Rükksicht genommen zu werden.

Die Beilage D, 28—31 läßt in lezterer Beziehung nichts zu wünschen übrig und weist, jenes Bedenken im Auge habend, nach, daß die gefundene Identität des höchsten Gegensazes mit der auf einander bezogenen Raum- und Zeiterfüllung nicht als wirklicher bestimmter Gedanke, denn als solcher würde sie es nicht sein, sondern nur als Aufgabe, in

der That und Wahrheit das gesuchte transcendentale sei, das allem wissenden Denken zum Grunde liege, der Gehalt des zwiefachen Impulses in jedem Wissen werdenden Denken und der allgemeine Grund aller Ueberzeugung, so daß, wenn man sie wegnehme, die Gewißheit keinen Sinn habe und Construction sowol als Auffassung nichts sei als willkührliches und zufälliges, etwas das zu verdeutlichen im folgenden wo irgend Gelegenheit dazu ist niemals unterlassen wird.

Die Vorles. 1831 (Beil. C, XXXI. XXXIII.) enthalten sich hier des Ausdrukks ideal und real, den höchsten Gegensaz als den zwischen Subject und Object bezeichnend.

Die Differenz aber der verschiedenen Darstellungen scheint diese zu sein. Zuerst ist Schleiermacher's Grundanschauung (siehe unten den Deductionsprozeß §. 278. seqq.), daß man niemals mit einem einfachen sondern immer mit einem zusammengesezten Gegensaze operiren, daß also auch der erste Act der Sezung und Entgegensezung einen zusammengesezten Gegensaz enthalten müsse, weil sonst durch die Theilung die Einheit des getheilten absolut zerrissen werde. Nun ist der Gegensaz ideal und real, wenn er nicht genauer bestimmt wird, nur ein einfacher; er mußte also, um zu genügen, mit dem ihn kreuzenden (dem der Spontaneität und der Receptivität) so verbunden werden, daß damit das Aufeinanderbezogenwerden seiner Glieder hervorgehoben und gesichert würde. Diese Construction wird von 1822 an gegeben, 1831 aber erst so, daß sie von Anfang an mit beständiger Hinsicht auf das, was geleistet werden sollte, angelegt wird. S. besonders auch E, XXVII. vergl. mit LXXII. LXXIV.

Ferner führt der Text den Gegensaz des idealen und realen auf als Grenze des transcendentalen und immanenten, und die Einheit seiner Glieder als das transcendentale selbst, eine Vorstellungs- und Ausdrukksweise, die später nicht wieder vorkommt, denn überall sonst wird die Einheit, nicht der Gegensaz, des idealen und realen als transcendentale Grenze darstellt.

Die Vorles. 1818 gehen, eine Betrachtung über die Gottheit als den absoluten Grund des Wissens und Seins anknüpfend, offenbar über das im Text gegebene hinaus (vergl. §. 183. Anm.), wogegen die späteren Darstellungen hier gleich auf das bestimmteste erkennen lassen, daß sie nichts im Sinne haben, als das transcendentale = Idee der Welt.

Daß aber von 1822 an die Formel für das an diesem Punkte sich ergebende transcendentale zweitheilig construirt und so erweitert wurde zur Identität des idealen und realen mit auf einander bezogener Raum- und Zeiterfüllung, oder welche Ausdrükke sonst für eben dieselbe Sache mögen gebraucht sein, hat seinen Grund in der Absicht sie so zu stellen, daß sie sich gleich als Quelle beider Denkformen ausweisen könnte, womit denn zugleich aufgegeben war, das dazu nöthige aus dem, was der Text zum Theil erst tief unten nachbringt, vorwegzunehmen. Die Beilagen C. und D. gehen dabei so zu Werke, daß sie hier einen tiefen

§. 138.

Das Wiſſen als Denken iſt unter keiner andern Form als der des Begriffs und des Urtheils *).

1. Außerhalb und gleichſam unterhalb des Begriffs ſteht das Empfinden, die Action der noch nicht objectiv gewordenen Receptivität; außerhalb und gleichſam oberhalb des Urtheils ſteht das Wollen, die Action der ſchon objectiv werdenden Spontaneität. Wie nun das Denken zwiſchen beidem eingeſchloſſen iſt, iſt es auch in jene beiden Formen gemarkt, deren eine ſich dem Empfinden, die andre dem Wollen nähert. Wem dieſes nicht genügt, für den gilt alles folgende nur bis er ein Wiſſen producirt, das weder Begriff noch Urtheil iſt.

2. Der Syllogismus iſt nicht die ausſchließende Form des Wiſſens, ſo daß kein Denken ein Wiſſen wäre, als das ſyllogiſtiſche. Denn der major muß auch ein Wiſſen ſein, und dieſer kann nicht immer wieder conclusio geweſen ſein, ſondern es

---

Einſchnitt machen und ſich rüſten das Wiſſen als verknüpftes zu betrachten, um dann zeigen zu können, was in dem bisher gefundenen Reſultat der formalen Seite zugewandt ſei, die Beil. E. dagegen ſo, daß ſie den Einſchnitt ziemlich verwiſcht und Wiederholungen vermeidend alles ſo ſtellt, daß wo ſich die Formel für die tranſcendentale Grenze überhaupt ergiebt, zugleich diejenige Geſtaltung derſelben hervortreten kann, in der ihre Beziehung auf die formale Seite am beſtimmteſten einleuchtet. S. C, XXX.; D, 31; E, XXXIII—XXXV.

Die Vorleſ. 1818 machen den Uebergang zum folgenden ſo, Bis jezt haben wir nun nur Grenzen gefunden für unſere Aufgabe, und wir ſehen ein, daß wir auch mit den beſten Regeln, aus dem Denken ein Wiſſen zu Stande zu bringen, doch keins produciren werden, was der Idee vollkommen adäquat wäre. Dennoch müſſen wir die Regeln ſuchen, wie denn jeder Künſtler, auf ſeinem Gebiet in derſelben Lage, daſſelbe thut. Zuvor aber müſſen wir das Gebiet des Denkens beſchauen und ſehen, in welchen verſchiedenen Formen es urſprünglich in uns vorkommt.

*) Vergl. C, XXX. XXXI. — E, XXXIII. folgert unſern §. daraus, daß Begriff in Urtheil und Urtheil in Begriff zu Ende geht. — Die Vorleſ. 1818 ſind nur Ausführung des im Text gegebenen.

muß urſprüngliche Theſes geben, welche auch ein Wiſſen ſind. Er gilt alſo nur für das Gebiet des abgeleiteten Wiſſens.

Die conclusio iſt ſelbſt unter der Form des Urtheils und enthält das durch den Syllogismus hervorgebrachte Urtheil. Wir fragen aber jezt nicht nach der Geneſis ſondern nach der Form des Wiſſens für ſich. Dieſe iſt alſo nur jene zwiefache.

§. 139.

Auf unſerm Wege liegt die Frage, wie ſich Begriff und Urtheil gegen einander verhalten.

Sowol auf dem zum lezten Ziel; denn wir müſſen wiſſen, in wiefern es zweierlei Verfahren giebt für die richtige Conſtruction des realen Wiſſens. Als auch auf dem zum tranſcendentalen Mittelpunkt; denn wir müſſen wiſſen, ob wir einen zwiefachen Grund des Wiſſens zu ſuchen haben.

§. 140.

Das Urtheil ſezt ſeinem Weſen nach den Begriff voraus.

1. Wo Subject und Prädicat allgemeine Begriffe ſind, iſt es klar.

2. Wo das Subject ein einzelnes Ding iſt, iſt es doch nur Subject als unter einen Begriff ſubſumirt. Dieſe Flamme iſt weiß.

3. Wo das Prädicat eine unmittelbare ſinnliche Vorſtellung zu ſein ſcheint (weiß, ſüß u. ſ. w.) iſt dieſe doch mehrerer Modificationen fähig, welches von dem ſpeciellſten durch die Sprache bezeichneten gilt, und alſo als Begriff im Urtheil geſezt, nicht in der individuellen Beſtimmtheit.

§. 141.

Urtheile ſind daher auch deſto vollkommner, je mehr die Begriffe ſchon gebildet ſind.

Das Urtheil Dieſe Flamme iſt weiß iſt vollkommner, als

das Urtheil Ein weißes zeigt ſich hier, welchem der in jenem ſchon gebildete Begriff fehlt *).

§. 142.

Der Begriff ſezt überall das Urtheil voraus.

Nicht nur wo er auf kunſtmäßige Weiſe gebildet iſt; ſondern auch der natürlich gewordene kommt in der Mittheilung auf ſtreitige Punkte (Thier und Pflanze auf Zoophyt), und kann dann nur durch ſcheidende Urtheile als Wiſſen fixirt werden **).

§. 143.

Der Begriff iſt deſto vollkommner, je mehr er auf einem Syſtem von Urtheilen ruht.

Denn jeder Begriff hat ein ſtreitiges Gebiet nach allen Seiten, und iſt alſo als Wiſſen erſt recht fixirt, wenn er nach allen Seiten hin ſyſtematiſch in Beziehung auf alles umgebende Sein durch ſcheidende Urtheile beſtimmt iſt ***).

§. 144.

Wenn alſo das Wiſſen in gleichmäßig producirten Begriffen beſtehen ſoll: ſo müſſen dieſe auf gleichmäßig gebildeten Urtheilen beruhen, und umgekehrt; nnd wir ſind in einem Kreiſe befangen.

Es wäre ein Sprung und alſo nur eine Ahndung, wenn wir ſagen wollten, Urtheil und Begriff müßten alſo auf einer Indifferenz von beiden ruhen, welche dann dem Sein entſprechend das tranſcendentale wäre, und in den Begriffen und Urtheilen ſich entwikkelnd das formale.

Randbem. Poſitiver Inhalt iſt, daß von dem Punkt im Denken aus, wo wir uns finden, keine der beiden Formen für ſich allein kann vervoll-

*) Vergl. C, XXXI. zu §. 141.
**) Vergl. C, XXXI. zu §. 142.
***) Vergl. C, XXXI. zu §. 143.

kommnet werden. Ferner, Im Rükkgehn von dem Punkt, wo wir uns mit Bewußtſein finden, müſſen wir kommen auf ein Bewußtſein, welches eine Verworrenheit von beiden iſt. Und dieſes begünſtigt die Ahndung, daß es auch eine obere Indifferenz, welche die Beſchränkung von beiden in ſich aufhebt, geben muß *).

§. 145.

Das Gebiet des Begriffs erſcheint urſprünglich ſchwebend in einem relativen Gegenſaz des höheren und niederen, allgemeineren und beſonderen.

Er iſt Ausſonderung einer Einheit des Seins aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit, welche aber ſelbſt wieder Mannigfaltigkeit in ſich trägt und als Theil mit anderem eine höhere Einheit bildet.

Dies geht daraus hervor, daß ſich die Begriffe gegen

---

*) Dieſer Randbemerkung entſprechend ſagen die Vorleſ. 1818, Wir fangen nicht eher an nach Regeln zu denken, als nachdem wir ſchon lange im Denken geweſen ſind. Urtheile und Begriffe ſind in dieſem Denken ſchon, aber unvollkommen. Verfolgen wir ſie: ſo kommen wir auf die erſten Anfänge des Bewußtſeins, die ein verworrenes von Begriff und Urtheil ſind, d. h. auf eine Indifferenz, die eben ſo gut Begriff als Urtheil werden kann. Aber von dieſer Indifferenz können wir nicht anfangen bei unſern Regeln, da ſie eben das iſt, was durch die Regeln, wenn ſie gefunden ſind, eliminirt werden ſoll. Sezen wir ſie aber als die unterſte Spize, wo Begriff und Urtheil auseinander gehen: ſo werden wir ahnden können, daß ſie oben wieder zuſammen kommen und ſo das höchſte Sein bilden über dem Gegenſaze des Denkens und Seins ſtehend, und welches, ſofern es in Begriff und Urtheil auseinander tritt, das formale, ſofern aber beide darin zuſammen kämen, das tranſcendentale Sein wäre. Wir können ahnden, daß, wenn wir auf geſezmäßigem Wege zur Entdekkung dieſer Identität kämen, ſie unſre Aufgabe löſen müßte. Alſo ſcheint nichts beſſer zu ſein, als daß wir das bisher im allgemeinen gehaltene noch genauer verfolgen und mit dem früheren combiniren, um zu ſehen, ob wir weiter kommen können als bis zur aufgezeigten Ahndung. Wir müſſen aber, wie oben beim Denken im allgemeinen, ſo auch hier bei der genaueren Betrachtung der beiden Formen ihre Grenzen und zwar zunächſt die des Begriffs ſuchen. — Die Beil. C, XXXII. zu §. 144. läßt ſich auf die Ahndung noch gar nicht ein. Ebenſo D. und E.

einander theils als coordinirte, theils als ſubordinirte verhalten *).

§. 146.

Jeder vollkommene Begriff iſt ein höherer, in wiefern er nur noch einiges unter ſich begreift.

Auch das einzelne Ding, in wiefern wir es im Denken auffaſſen, iſt noch Begriff; denn es entwikkelt Erſcheinungen oder Thätigkeiten aus ſich, welche ſeinen ganzen Charakter in ſich tragen (ſo die Handlungen des einzelnen Menſchen), aber durch ein hinzukommendes beſtimmt, und welche ſich alſo zu ihm verhalten, wie das niedere zum höheren. Und auch in dieſen wieder iſt noch eine Möglichkeit von Modificationen geſezt wie die Specificabilität in jedem höhern Begriff **).

§. 147.

Das Gebiet des Begriffs endet alſo nach unten in die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen, welche wieder mannigfaltig könnten zuſammengefaßt werden.

Das heißt, die Grenze des Begriffs nach unten iſt die unerſchöpfliche Mannigfaltigkeit des wahrnehmbaren ***).

---

*) Beil. C, XXXII. zu §. 145. deducirt es aus dem Ineinander beider Functionen.

Vorleſ. 1818. Eine andre Differenz als die des höhern und niedern iſt nicht in den Begriffen. Um nun aber die Grenzen zu finden, werden wir anknüpfend an jenen ſchwebenden Unterſchied zunächſt beſtimmen können, was auf jeden Fall noch nicht der höchſte nnd noch nicht der niedrigſte Begriff iſt.

**) C, XXXII. zu §. 146.

***) Vorleſ. 1818. Je mehr wir den Gegenſtand ins beſondre ſpielen, deſto mehr allgemeine Begriffe müſſen wir zu Hülfe nehmen (ſo zu den Handlungen des einzelnen die allgemeinen ſittlichen Begriffe). Das lezte alſo, was herauskommt, iſt das Verwandtſein jedes Gegenſtandes mit allen, d. h. die bloße Modificabilität des Gegenſtandes. Dieſe iſt aber nichts als eine unerſchöpfliche Mannigfaltigkeit von Urtheilen. Eben weil h-

§. 148.

Jeder vollkommene Begriff iſt zugleich ein niederer, in wiefern er nur noch einiges ausſchließt.

Auch der allgemeinſte Begriff des Dinges iſt noch ein niederer; denn über ihm ſteht der höhere des abſolut Einen ungetheilten Seins.

Auch dieſer iſt noch ein niederer, in wiefern ihn noch der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand begleitet.

§. 149.

Nur die Idee der abſoluten Einheit des Seins, in wiefern darin der Gegenſaz von Gedanke und Gegenſtand aufgehoben iſt, iſt kein Begriff mehr.

Denn ſie kann nicht angeſehen werden als aus einem Syſtem von Urtheilen entſtanden, indem von dem Sein nichts kann ausgeſagt werden; und ſie ſchließt auch nichts mehr aus.

§. 150.

Dieſe Idee iſt alſo zwar der Materie nach ein Begriff, aber nicht der Form nach.

Der Materie nach, weil eine Einheit des Seins darin geſezt iſt *).

§. 151.

Auch durch die Mehrheit von Urtheilen, daß in jener Idee alle höchſten Gegenſäze aufgehoben ſind, wird ſie nicht zum Begriff.

---

die Urtheile unendlich ſind, darum giebt es keinen vollkommenen Begriff von einem einzelnen.

Vergl. Beil. C, XXXII. zu §. 147. Beil. E, XXXIII. Vorleſ.

*) Vorleſ. 1818. Aber nicht der Form nach; denn es kann nichts davon ausgeſagt werden; ſie iſt die bloße Sezung, die aber nicht in eine Mannigfaltigkeit in ein Syſtem von Gegenſäzen zerlegt werden kann.

Vergl. C, XXXII. zu §. 149. und XXXIII., wo §. 148—152. genauer beſtimmt werden.

Denn da dieſe Urtheile nur negativ ſind, läßt ſich kein Begriff daraus zuſammenſezen.

§. 152.

Das Gebiet des Begriffs endet alſo nach oben ebenfalls in eine Mehrheit möglicher Urtheile.

§. 153.

Die Idee des abſoluten Seins als Identität von Begriff und Gegenſtand iſt alſo kein Wiſſen.

Da ſie weder Begriff noch Urtheil iſt; denn der Theſis über die Aufhebung der Gegenſäze darin fehlt zum Urtheil, daß das Subject ein Begriff ſei.

Randbem. Daß ſie kein Begriff in uns ſein könne, geht ſchon daraus hervor, daß dann Begriff und Gegenſtand getrennt wären.

§. 154.

Sie iſt aber der tranſcendentale Grund und die Form alles Wiſſens.

1. Das erſte kann noch nicht ganz deutlich werden. Nur ſo viel, daß es gegen die Skepſis aus der Getrenntheit von Begriff und Gegenſtand keinen Stüzpunkt giebt als in der Vorausſezung einer urſprünglichen Identität von beiden.

2. Das zweite iſt klar. Denn das Entſprechen von Begriff und Gegenſtand iſt nur daſſelbe wie jene Identität, nur in das Gebiet des geſpaltenen Seins verſezt, und die Differenz alles Wiſſens vom unbeſtimmten Denken liegt eben in der Beziehung auf jene Identität, auf welche ein unbeſtimmtes Denken als ſolches nicht bezogen wird *).

*) Vorleſ. 1818. Wie iſt ſie aber die Urform alles Wiſſens? Weil ſie die Identität beider Formen iſt. Sie iſt Begriff bloß dem Inhalte, Urtheil bloß der Form nach, und alle Differenz des Wiſſens vom unbeſtimmten Denken liegt immer in der Beziehung auf ſie. Iſt nun kein Wiſſen, wenn und ſofern nicht die Beziehung auf die Identität von Begriff und Gegenſtand im Denken geſezt iſt: ſo iſt dieſe Identität die Form alles Wiſſens.

§. 155.

In ſofern das Urtheil den Begriff und namentlich den Begriff des Subjects vorausſezt, giebt es nur zweierlei Urtheile. Eigentliche, welche im Prädicat etwas ausſagen, das im Begriff des Subjects nur ſeiner Möglichkeit nach geſezt iſt, und uneigentliche, welche etwas ausſagen, was im Begriff des Subjects beſtimmt geſezt iſt *).

Beil. C, XXXIII. macht hier einen Rükblikk auf das ihr XXX. entſtandene Bedenken und beſtätigt ſich, daß das dort gefundene (§. 137. Anmerk.) nicht wirkliches Wiſſen, ſondern nur tranſcendente Vorausſezung alles wirklichen Wiſſens, und dem hier gefundenen ganz gleich ſei, zeigt aber auch, wie hier dasjenige im tranſcendenten Grunde heraustrete, was der formalen Seite zugewandt ſei. Vergl. XXXVI.

Beil. D, 34. begnügt ſich hier noch mit dem erſteren, das zweite erſt aufzeigend, nachdem daſſelbe Reſultat, als jezt von Seiten des Begriffs, auch von Seiten des Urtheils gewonnen iſt.

*) Vorleſ. 1818. Beim Begriff fanden wir erſt aus der Vergleichung höherer und niederer Begriffe, alſo nur mittelbar, daß jeder zugleich ein höherer ſei und ein niederer. Im Urtheil dagegen iſt uns die Duplicität geradezu gegeben, denn in jedem iſt Subject und Prädicat. Nun giebt es eine zwiefache Beziehung des Prädicats auf das Subject, je nachdem das Prädicat ausſagt, was im Subject bloß möglich, oder was in demſelben beſtimmt, wirklich, nothwendig iſt. Wir könnten noch zwei andre Beziehungen ſezen; 1. die, wo Subject und Prädicat gleich wären, wo das Prädicat das Subject ganz ausfüllte; 2. wo das Prädicat im Subject auch nicht einmal der Möglichkeit nach wäre. Aber ein Urtheil der erſten Art, ein identiſches, wäre ganz leer, denn ihm fehlte der Inhalt, und das Urtheil der anderen Art wäre ebenfalls leer, denn ihm fehlte die Form, die Relation zwiſchen Prädicat und Subject, alſo das Zuſammenſtimmen des Denkens mit dem Sein. Alſo bleibt nur jene zuerſt geſezte Duplicität übrig. Betrachten wir dieſe nun näher: ſo iſt das Prädicat, wenn es im Begriff des Subjects ſchon beſtimmt geſezt iſt, ein Theil deſſelben; wenn aber nur der Möglichkeit nach, dann nicht. Im vollkommnen Begriff müßte alles, was irgend in Beziehung auf ihn ausgeſagt werden könnte, als Theil von ihm geſezt ſein. Gäbe es alſo wirklich vollkommne Begriffe: ſo gäbe es in Beziehung auf ſie auch nur Urtheile dieſer Art (analytiſche). Natürlich haben wir nur allgemeine Urtheile im Auge, nicht Ausſagen einer blo-

1. In einem vollkommnen Begriff muß auch das zufällige ſeiner Möglichkeit und ſeinem Umfange nach enthalten ſein. Denn wenn ein Ding etwas thun oder leiden kann, deſſen Möglichkeit nicht in ſeinem Begriff enthalten iſt: ſo iſt der Begriff nicht vollſtändig. Alſo in Bezug auf den vollſtändigen Begriff giebt es keine rein ſynthetiſchen Urtheile.

2. In Bezug auf den unvollſtändigen Begriff, der noch im Gebildetwerden begriffen iſt, giebt es keine rein analytiſchen Urtheile. Denn alles kann über einen beſtimmten Moment in der Geſchichte des Begriffs hinausgehen. Es kann einen Begriff von Menſch geben, worin das Prädicat ſterblich noch nicht mit geſezt iſt.

3. Der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen iſt alſo nicht feſtzuhalten, und überhaupt keiner, da identiſche Urtheile keine ſind ſondern nur leere Formeln, wenn man nicht den vollſtändigen *) Begriff zum Grunde legt, in welchem jener Unterſchied allein begründet iſt.

§. 156.

Da wir das Urtheil als auf dem Begriff beruhend

ſen Thatſache, wo das eigentliche Urtheil bloße Zeitbeſtimmung iſt und mit dem Wiſſen nichts zu thun hat. In Beziehung auf die unvollſtändigen Begriffe dagegen giebt es Urtheile der einen und der andern Art; je unvollſtändiger die Begriffe ſind, deſto mehr ſind die Prädicate bloße Möglichkeiten des Subjects, je vollſtändiger, deſto mehr haben alle Urtheile die Form, daß die Prädicate ſchon im Subject mitgeſezt ſind. Z. B. Wenn wir ſagen Der Menſch iſt ſterblich: ſo wird jezt jeder zugeben, der Begriff ſterblich ſei ein Theil des Begriffes Menſch. Aber gehen wir weiter zurükk: ſo gab es eine Zeit, wo der Begriff Menſch noch ſo unvollkommen war, daß der Begriff der Sterblichkeit noch nicht mit darin geſezt war, ſondern wenn man den Tod wahrnahm: ſo ſezte man die Sterblichkeit bloß als Möglichkeit in dem Begriffe Menſch. Die Urtheile nun, welche auf dem unvollkommnen Begriff ruhen, und etwas in ihn hineinſezend zu ſeiner Vervollkommnung beitragen, ſind eigentliche (ſynthetiſche); die uneigentlichen gehen dem Begriff voran. (Vergl. Beil. C, XXXIII. XXXIV. zu §. 155. und D, 34.)

*) Offenbar iſt zu leſen unvollſtändigen.

anſehen, können wir nur von den eigentlichen reden, indem die uneigentlichen dem Begriff vorangehen.

§. 157.

Das Subject im Urtheil iſt ein für ſich geſeztes, das Prädicat ein in einem andern geſeztes Sein.

Randbem. Wenn der Begriff vollkommen geworden iſt, dann paßt für die uneigentlichen Urtheile nicht mehr das Verbum, welches ein ſchwebendes bezeichnet, ſondern das Participium *).

§. 158.

Das Prädicat iſt vor dem Urtheil außer dem Subject geſezt, und alſo das Nichtſein deſſelben, und die Totalität der Prädicate wäre die Totalität des Nichtſeins des Subjects **).

Es iſt hier vom Denken nur als Denken die Rede, und es fragt ſich alſo nicht, was für Prädicate zu einem Wiſſen mit einem Subject können verbunden werden. Aber alle Begrenzungen eines Subjects müſſen als Urtheile aufgefaßt werden.

§. 159.

Das Urtheil iſt alſo eine Identität von Sein und Nichtſein des Subjects, und die Grenzen ſeines Gebie-

*) Vorleſ. 1818. Wie verhält ſich nun in dem ſo (§. 156.) näher beſtimmten Urtheil Subject und Prädicat? Das Subject im Urtheil u. ſ. w. wie §. 157. Im allgemeinen verhalten ſich Subject und Prädicat wie Nomen und Verbum. Das Subject wird durch das Nomen, das einem beharrlichen Sein entſpricht, ausgedrükkt; das Verbum drükkt einen Zuſtand, eine That ein Leiden aus, alſo nicht für ſich geſeztes, ſondern in anderem ſezbares. Sagen wir aber, der Begriff des Prädicats iſt im Subject geſezt: ſo verhalten ſich beide nicht mehr ſo, denn dann iſt der Begriff des Prädicats in das Weſen des Subjects als innere Kraft deſſelben aufgenommen und alle Unbeſtimmtheit unſeres Erkennens iſt aufgehoben. Alſo nur unter dieſer Vorausſezung, daß wir dem Subject das Prädicat als Zuſtand, Handeln oder Leiden beilegen, daß das Prädicat alſo noch nicht vollkommen unter dem Begriff des Subjects aufgefaßt iſt, paßt die obige Erklärung (§. 157.) und auch die Bedeutung des Verbum. — Vergl. C, XXXIV. zu §. 157.

**) Vergl. C, XXXIV. zu §. 158. und D, 35.

tes also gleichfalls aus dem Maximo des Seins und des Nichtseins zu finden.

§. 160.

Je mehr Sein in einem Subject gesezt ist, um desto wenigeres ist von ihm ausgeschlossen und also als von ihm prädicabel gesezt, und das absolute Subject ist dasjenige, in welchem alles Sein gesezt und von dem also nichts zu prädiciren ist.

Die entgegengesezte Formel, daß von einem Subject, in welchem null Sein gesezt ist, alles könne prädicirt werden, wäre leer, und wir müssen also hier suchen vom Prädicat auszugehen.

Randbem. Es folgt hieraus und aus dem obigen, daß wenn die Welt speculativ gesezt ist, nur noch die Geschichte zu sezen bleibt.

§. 161.

Das Prädicat als in einem andern gesezтes Sein ist dasselbe in einem und in einem andern gesezt, und es ist also nur desto größer in je mehreren es gesezt ist.

§. 162.

Je mehr aber in anderem gesezt ist, um desto weniger ist für sich selbst gesezt, und das Maximum des Prädicats besteht darin, wenn alles in allem gesezt ist, wobei aber kein Subject im engern Sinne übrig bleibt.

§. 163.

Das Gebiet des Urtheils ist also begrenzt auf der einen Seite durch das Sezen eines absoluten Subjects, von welchem nichts prädicirt werden kann, und auf der andern Seite durch das Sezen einer Unendlichkeit von Prädicaten, für welche es keine bestimmten

Subjecte giebt, d. h. einer abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins *).

§. 164.

Dieſe Formeln finden ihren Inhalt in dem, was der Begriff gegeben hat. Nämlich die abſolute Einheit des Seins, welche den Begriff begrenzt, iſt zugleich das abſolute Subject, deſſen Sezen alles Urtheil begrenzt. Und die unerſchöpfliche Mannigfaltigkeit des wahrnehmbaren, in ſofern noch nicht zur Einheit des Begriffs erhoben, welche den Begriff nach unten begrenzt, iſt zugleich die Unendlichkeit von Prädicaten ohne Sezen beſtimmter Subjecte, welche das Urtheil begrenzt.

Denn der reine Gedanke des Seins iſt nichts als das Schema zum Subject; und die bloße Erſcheinungsmaſſe, abſtrahirt von aller Vernunftthätigkeit, iſt nichts als ein Aggregat von möglichen Prädicaten.

§. 165.

Das Sezen einer abſoluten Einheit des Seins und das Sezen einer abſoluten Mannigfaltigkeit des Erſcheinens iſt kein Denken, da es weder Begriff noch Urtheil iſt; aber beides ſind die tranſcendentalen Wurzeln alles Denkens und alſo auch alles Wiſſens **).

---

*) Vergl. Beil. C, XXXIV. zu §. 159—163.; D, 35.

**) Vorleſ. 1818. Wo iſt uns nun gegeben das abſolute Subject, von dem nichts mehr prädicirt werden kann, und wo der höchſte Begriff, in welchem der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand aufgehoben iſt? Nicht in unſerm Denken, über welches beide hinausliegen. Wo iſt uns gegeben die Möglichkeit unendlich vieler Urtheile, die das ſchlechthin einzelne bildet, und wo der unendliche Vorrath von Prädicaten ohne alles Subject? Auch nirgend in unſerm Denken, ſondern in jedem wirklichen Denken ſind wir immer ſchon über beides hinaus, es liegt uns alſo

§. 166.

Indem nun der tranſcendente Begriff und das tranſcendente Urtheil daſſelbe ſind: ſo iſt in der abſoluten Einheit des Seins nicht nur der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand, ſondern auch der von Urtheil und Thatſache aufgehoben *).

Das eigentliche Urtheil geht nothwendig immer auf Thatſache.

überall vor dem Bewußtſein und iſt nichts als das ſchlechthin chaotiſche des wahrnehmbaren. Im Uebergange aus der Bewußtloſigkeit ins Bewußtſein können wir es gleichſam ertappen, aber in dieſem Uebergange giebt es noch kein Subject, ſondern alles iſt nur Merkmal, nur unendliche Beziehbarkeit, aber nichts feſtes.

*) Es kam der Darſtellung im Texte darauf an, das Verhältniß von Begriff und Urtheil zu entwikkeln, um nachweiſen zu können, daß die eine Form des Wiſſens, ſofern dieſes ein Denken ſei, auf denſelben tranſcendenten Grundlagen ruhe als die andre (§. 139.). Darum iſt hier oder vielmehr wird bis §. 174. d. die Sache nur ſo weit geführt, daß gezeigt wird, die obere Begriffsgrenze ſei gleich der oberen Urtheilsgrenze, und eben ſo das untere Ende des Begriffs gleich demſelben Ende des Urtheils, wie ſich aber die identiſchen oberen Enden zu den identiſchen unteren verhalten, darüber und über die daran hangenden Fragen wird in dieſem Abſchnitte nur geahndet (ſ. den folg. §.), nicht entſchieden. Wogegen C, (XXXV—XXXVIII.) und D. (35—38) jede auf ihre Weiſe ſchon zu §. 164. ſeqq. feſtſtellen

1. das Verhältniß der oberen Begriffsgrenze zur oberen Urtheilsgrenze (der abſoluten Einheit des Seins zum abſoluten Subject);

2. das Verhältniß deſſen, wohinein der Begriff, zu dem, wohinein das Urtheil nach unten hin endigt (die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile zur Gemeinſchaftlichkeit des Seins);

3. das Verhältniß der oberen Grenzen zu den unteren;

4. das Verhältniß dieſer Grenzen zu der früher gefundenen tranſcendenten Formel in ihren verſchiedenen Theilen; und

5. daß in der lezteren gegeben ſei das Princip für die Fortſchreitung der Begriffs- und Urtheilsbildung, jede in ſich ſelbſt betrachtet.

Ob nun in den nicht weniger complicirten als anziehenden Beſtimmungen, die hier gemacht werden, der Inhalt des Textes theilweiſe aufgehoben, oder nur erweitert und näher beſtimmt, oder ob hier nur vorweggenommen wird, was ſpäter auch der Text nachbringt, das kann an dieſer Stelle noch nicht überſehen werden; aber das iſt wol deutlich, daß es ſchon oben (ſiehe Anmerk. zu §. 137. und C, XXVIII—XXX.; D, 28—31.) der veränderten Formel für den tranſcendenten Grund de-

§. 167.

Man könnte auch von hier aus ſchon ahnden (auch §. 164. und 166. ſind nur geahndet) daß die Erſcheinung des vollendeten Wiſſens in der Totalität des Wiſſens der einzelnen entſpreche einer Identität der abſoluttn Einheit des Seins und der unendlichen Mannigfaltigkeit des wahrnehmbaren, und daß die Einerleiheit, ob ein Wiſſen entſtanden ſei von der intellectuellen oder von der organiſchen Function aus, entſpreche einer Einerleiheit, ob es als Begriff geſezt ſei oder Urtheil. Aber um hierüber wirklich auf etwas zu kommen, müſſen wir erſt gefunden haben, wie ſich nun das Wiſſen beſonders zu jenen beiden Formen des Denkens verhält *).

Wiſſens bedurfte, wenn hier Folgerungen gemacht werden ſollten, wie C. und D. ſie geben.

Was die Beil. E. betrifft: ſo iſt ſie auch hier (XXXIV. XXXV.) einfacher als C. und D. Sie ſezt, wie der Text, die obere Begriffsgrenze der oberen Urtheilsgrenze gleich, ohne wie C. und D. auch einen Unterſchied zwiſchen ihnen zu machen, und eben ſo die beiden unteren Grenzen, und deducirt, daß auch die lezteren in ihrer Identität dem tranſcendenten Grunde angehörig ſeien, daraus, daß ſie den Uebergang von der einen Denkform zur andern möglich machen, denn was jeden Uebergang möglich mache, das liege ihm auch zum Grunde, und was dem Uebergange, der auf jeder Stufe des Denkens poſtulirt ſei, zum Grunde liege, das ſei der Grund des Wiſſen werden wollenden Denkens überhaupt, alſo dem tranſcendenten angehörig, welches in dieſer Hinſicht die Beziehung der oberen Grenze auf die untere und in ſofern die Identität beider ſei; welcher Ausdrukk des tranſcendenten Grundes denn zugleich der ſein müſſe, der ſich am beſtimmteſten auf die formale Seite beziehe.

*) Vorleſ. 1818. Wir haben bisher nur vom Denken geredet. Nachdem nun ſeine beiden Formen, Begriff und Urtheil, gemeſſen ſind, wie verhält ſich zu denſelben das Wiſſen.

§. 168.

Man darf nicht ſagen, alles Wiſſen ſei nur in der Form des Begriffs geſezt, nicht des eigentlichen Urtheils; dieſe Behauptung hängt im Idealismus *).

1. Der Idealismus behauptet, die einzelnen Dinge ſeien das nichtſeiende, weil ſie im Begriff nicht aufgehen, und im Urtheil auch nur im unendlichen aufgehen könnten. Alſo ſei in ihrem Denken keine Identität des Gedankens und des Gegenſtandes; es ſei alſo kein Wiſſen und ihm entſpreche kein Sein. Das Wiſſen komme alſo vom andern Ende her, von der abſoluten Einheit des Seins, von welcher man durch Spalten und Verbinden nur ein Syſtem von Begriffen erlange, aber kein Urtheil. In dieſer Quelle und dem, was aus ihr fließt, ſei alles Wiſſen beſchloſſen.

2. Hierdurch wird das Ueberzeugungsgefühl, welches uns beim Verkehr mit den Dingen begleitet, (ὀρθὴ δόξα) von dem im Begriff (ἐπιστήμη) völlig getrennt, und jene Duplicität in das Bewußtſein gebracht, welche oben ſchon wiederlegt iſt **). — Es wird ferner die Relativität des Wiſſens aufgehoben; denn in der Idee des abſoluten Einheit des Seins rein für ſich, ohne dieſe auch als organiſch entſprungen zu betrachten, iſt keine, und kann alſo auch in dem rein aus ihr abgeleiteten (a priori) keine ſein. Dieſe Relativität hängt aber für uns mit der Idee des Wiſſens genau zuſammen ***). — Es wird endlich die organiſche Function, und alſo die Duplicität, ohne welche wir das Wiſſen vom unbeſtimmten willkührlichen Denken nicht trennen

*) Beil. C, XXXVII. seqq.; D, 37. seqq. Die leztere faßt hier alle verwandten Gegenſäze zuſammen, alſo den des intellectuellen und organiſchen, den der Begriffs- und Urtheilsbildung, den des ſpeculativen (a priori) und des empiriſchen (a posteriori), und ſezt ihre Glieder identiſch wie beide Seiten der von ihr aufgeſtellten tranſcendenten Formel.

**) §. 57. seqq.

***) §. 127.

können, aufgehoben (wie denn auch dies nicht trennen zu können die alte Klage gegen den Idealismus iſt). Alſo kann dieſer Saz von uns nicht angenommen werden.

3. Der Saz widerſpricht auch unſerer früheren Annahme, indem ohne alle organiſche Function, auch die des innern Sinnes, kein Theilungsgrund für die Einheit des Seins zu finden iſt, und wir auch in der Idee des abſoluten Seins, in wiefern ſie als höchſter Begriff gelten ſoll, organiſche Functionen finden.

§. 169.

Man darf auch nicht ſagen, alles Wiſſen ſei nur in der Form des eigentlichen Urtheils geſezt, nicht in der des Begriffs, welche Behauptung im Realismus hängt.

1. Der Realismus behauptet, im Auffaſſen des einzelnen fühle ſich jeder am meiſten durch eine für alle identiſch gedachte Nothwendigkeit gebunden. Dieſes Auffaſſen ſei alſo das Wiſſen vermöge des erſten Charakters; alſo entſpreche ihm das Sein. In den Begriffen hingegen ſei die Uebereinſtimmung zufällig, ihnen alſo entſpräche auch nicht das Sein, ſondern ſie wären nur Zeichen, deren man am liebſten ganz entübrigt wäre. Das Auffaſſen aber auf der Stufe des wirklichen Denkens geſezt ſei überall Urtheil, und das Wiſſen ſei nur in der Geſammtheit der Urtheile über das einzelne. Die ſogenannten allgemeinen Dinge hingegen ſeien das nichtſeiende.

2. Wenn nun die Begriffe nur Zeichen ſind, und die Nothwendigkeit, die einzelnen Phänomene des Bewußtſeins gerade ſo für die Bezeichnung zuſammenzuſtellen, nicht in der Affection ſelbſt liegen kann: ſo iſt das Syſtem der Subjecte ganz willkührlich, und es geht doch eigentlich die Sicherheit des Wiſſens verloren, und die Möglichkeit iſt immer geſezt, daß alle Prädicate auf ein anderes Syſtem von Subjecten könnten bezogen werden. Es wird alſo gar kein Syſtem eines für ſich beſtehen-

den Seins gewußt. Da nun zugleich die Unabhängigkeit der intellectuellen Function aufgehoben iſt, ohne die wir kein Wiſſen von anderem Denken unterſcheiden könnten: ſo wäre uns hiemit die Idee des Wiſſens aufgehoben.

3. Da nun ohne alle intellectuelle Thätigkeit auch kein Vereinigungspunkt für die unendliche Mannigfaltigkeit zu finden iſt, und wir, ſobald das Auffaſſen ein beſtimmtes Wahrnehmen wird, auch intellectuelle Function darin ſezen: ſo widerſpricht die Annahme allen unſern früheren Poſitionen.

§. 170.

Wenn wir die Poſition beider Anſichten geleugnet hätten, deren eine den Begriff als Form des Wiſſens ſezt und die andre das Urtheil: ſo hätten wir alle Form des Wiſſens geleugnet, und wären in der Skepſis.

1. Dies wäre die am meiſten ſyſtematiſche Art des indirecten Verfahrens der Skepſis. S. oben §. *).

2. Idealismus und Realismus, wenngleich gewöhnlich anders deducirt, haben durch dieſe Darſtellung nichts verloren. Die hier aufgeſtellte Poſition eines jeden iſt in jeder idealiſtiſchen und realiſtiſchen Darſtellung geradezu oder implicite enthalten **).

§. 171.

Da wir aber nur die Negation beider, wodurch jeder Eine Form des Denkens als Form für das Wiſ-

*) §. 73.

**) S. C, XXXVIII. zu §. 170—172.; D, 38. 39. In D. beſonders zu beachten die Bemerkung a. das tranſcendente ſei die Indifferenz beider Formen (vergl. §. 144.); b. das Begriffsbildungsſyſtem ſei auf die Urtheilsgeſammtheit durchgängig und zwar ſo zu beziehen, daß jeder Punkt in dem erſten auf die Geſammtheit der andern gehe, und umgekehrt, d. h. jeder Begriff auf die geſammte Gemeinſchaftlichkeit des Seins (= auf die in einander aufgehende Raum- und Zeiterfüllung), und jedes Urtheil auf die geſammte Identität des idealen und realen.

ſen ausſchloß, geleugnet haben: ſo nehmen wir die Poſition eines jeden gegen die Ausſchließung des andern in Schuz.

1. In den gewöhnlichen Darſtellungen leugnet der Idealismus nicht, daß man urtheilend auch weiß, aber wol nur deswegen, weil er unſer eigentliches Urtheil nicht kennt. Der Saz aber kommt in jedem Idealismus vor, daß das einzelne Ding als ſolches kein gewußtes iſt, und der führt auf jenen. Denn es iſt nicht eine ſtrenge Unendlichkeit von Urtheilen nöthig, indem ein endliches zwiſchen Anfang und Ende beſchloſſenes Ding auch durch endliches Denken muß erſchöpft werden können, in ſofern überhaupt eine Erſchöpfung auch unter der Form des Begriffs möglich iſt. Alle Subſumtion eines niederen Begriffs unter den höheren iſt aber in Bezug auf dieſen auch eigentliches Urtheil.

2. Jede Darſtellung des Realismus (in dieſem Sinne) muß nominaliſtiſch ſein, d. h die Begriffe nur als Zeichen anſehen. Einen, der dieſes nicht thäte, hätten wir hier nicht widerlegt.

§. 172.

Vermöge unſerer Widerlegung alſo des Idealismus und Realismus behaupten wir, es gebe Wiſſen ſowol unter der Form des Begriffs als unter der Form des Urtheils.

Beides kann aber nicht getrennt ſein, da alles Wiſſen Eines iſt, und auch Begriff und Urtheil ihrer Natur nach durch einander bedingt ſind *).

Randbem. D. h. 1. a. identiſch vollzogene Begriffe, d. eine Theilung des Seins **), welche den nach Gegenſäzen conſtruirten Begriffen ent-

*) S. D, 39. über die Art und Weiſe, wie das Wiſſen unter der einen Form auf das unter der andern zu beziehen iſt. §. 170. Anmerk.

**) Vorleſ. 1818. Ein getheiltes Sein. Denn die Begriffe ſind 1. ſubordinirt, 2. coordinirt. Im Coordinirtſein werden ſie am beſten auseinander gehalten. Soll es aber ein Wiſſen ſein: ſo muß, damit ihm das Sein entſpreche, in dieſem eine Theilung ſein. Die coordinirten Be-

ſpricht; 2. a. identiſch vollzogene Urtheile, b. eine Entwikkelung *) des Seins, welche dem Verhältniß der Subjecte zu den Prädicaten entſpricht.

§. 173.

Wenn daſſelbe Sein als Begriff gewußt werden kann und auch als Urtheil (S. §. 171. 1. das unterſtrichene): ſo iſt auch das Sein, welches allem als Begriff gewußten und allem als Urtheil gewußten ſelbſt nicht eigentlich gewußt zum Grunde liegt, nur Eines **).

§. 174. a.

Das abſolute Subject und die abſolute Einheit des Seins ſind zwar als Gedanken genetiſch verſchieden, drükken aber nur daſſelbe Sein aus.

Randbem. Weil beides Wiſſen daſſelbe iſt, ſind auch beide Grenzen daſſelbe ***).

---

griffe ſchließen nämlich einander aus, beim Sein aber iſt dies nur eine Theilung.

*) Vorleſ. 1818. Eine Entwikkelung des Seins. Wird geurtheilt: ſo wird etwas ausgeſagt, was im Subject nur ſeiner Möglichkeit nach geſezt iſt. Nun ſchließen die Urtheile, durch welche wir ſucceſſive zu demjenigen gelangen, was ſich von einem Dinge ausſagen läßt, einander aus, was aber den Gegenſtand betrifft: ſo ſind ſie nur die Entwikkelung deſſelben. — Vergl. E, XXXV. Vorleſ. das unterſtrichene.

**) Vorleſ. 1818. Das heißt, es giebt keine Trennung des Weſens der Dinge von ihrer Erſcheinung.

***) Vorleſ. 1818. Von den Grenzen muß daſſelbe gelten. Und nun iſt uns nicht mehr bloße Ahndung, daß was wir am obern Ende des Begriffs und des Urtheils gefunden haben identiſch iſt (§. 164. 166.), ſondern wir können es uns conſtruiren. Das Wiſſen nämlich iſt nur ein Wiſſen vermöge ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Sein, und wir ſagen, Es iſt daſſelbe Sein, was jezt unter der Form des Begriffs jezt unter der Form des Urtheils gedacht iſt. Was an der Grenze des Begriffs iſt, iſt ſeiner Form nach kein Begriff mehr, weil wir keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen davon aufſtellen können. Damit ſprechen wir ihm aber nur die Form des Wiſſens ab, nicht den Inhalt; dem Inhalte nach liegt es in derſelben Reihe mit allem übrigen Wiſſen. Der Inhalt des Wiſſens aber iſt das Sein, hier alſo das Sein, wovon ein wirklicher Begriff nicht zu vollziehen iſt. Am Ende des Urtheils

§. 174. b.

Auch materialiter ſind ſie als Gedanken betrachtet daſſelbe.

Denn das abſolute Subject wäre noch nicht dieſes, wenn von ihm noch könnte in einem eigentlichen Urtheil prädicirt werden, daß es gedacht würde. Und die abſolute Einheit des Seins wäre noch nicht dieſe, wenn noch etwas außer ihr geſezt wäre, was in einem eigentlichen Urtheil von ihr könnte prädicirt werden.

Randbem. Das abſolute Subject iſt die Beſchränktheit *), zu der ſich alles andere als ein verringertes verhält, von welchem etwas ausgeſchloſſen iſt. Der höchſte Begriff iſt die abſolute Einheit, zu der ſich alles andre verhält wie ein verringertes, indem es unter einem Gegenſaz ſteht **).

---

ferner finden wir das abſolute Subject, von dem nichts mehr prädicirt werden kann. So fehlt die Form des Urtheils. (Dies ſcheint dem §. 154. Vorleſ. 1818 zu widerſprechen, wo geſagt iſt, die Idee des abſoluten Seins ſei kein Urtheil dem Inhalte ſondern bloß der Form nach. Aber man bedenke, daß dort das negative, hier das eigentliche Urtheil gemeint iſt. Im negativen Urtheil iſt der Inhalt Null, alſo nichts als die Form des Urtheils.) Es iſt aber ein angelegtes Urtheil, wie jenes ein angelegter Begriff, und das ihm zum Grunde liegende Sein iſt ein ſolches, daß wir auch das Urtheil darüber nicht mehr vollziehen können. Dort wie hier wird alſo vorgeſtellt das Sein, das über jene beiden Formen hinausgeht, und ſeinem Inhalte nach als unvollzogener Gedanke daſſelbe iſt, während genetiſch beides verſchieden iſt, indem wir zu dem einen vom Begriff, zu dem andern vom Urtheil aus kommen.

*) Muß offenbar heißen die Unbeſchränktheit.

Vorleſ. 1818. Vom eigentlichen Urtheil ausgehend, welches das Prädicat nur der Möglichkeit nach im Subject ſezt, kamen wir auf das abſolute Subject, worin nichts nur der Möglichkeit nach enthalten, wovon alſo nichts der Wirklichkeit nach ausgeſchloſſen iſt, auf das unbeſchränkte und unendliche, zu welchem alle anderen möglichen Subjecte ſich als ein verringertes verhalten, von denen etwas ausgeſchloſſen iſt, damit etwas von ihnen ausgeſagt werden könne.

**) Vorleſ. 1818. Beim Begriff gingen wir davon aus, daß in jedem höheren immer coordinirte wären, die ſich gegenſeitig ausſchlöſſen. Kein coordinirter konnte alſo der höchſte ſein, ſondern nur der, welcher auf keinem Gegenſaze mehr beruht, auch nicht auf dem zwiſchen Begriff und Gegenſtand. Alſo iſt der höchſte die abſolute Einheit, wozu alles an-

dere ſich wie ein verringertes verhält. So iſt nun beides eins, das oberſte Ende des Begriffs und das des Urtheils, und in dieſer Einheit haben wir den tranſcendenten Grund alles Wiſſens, die abſolute Einheit gefunden, die gleich iſt der abſoluten Unendlichkeit, und zwar eine Einheit nicht aus Mangel, weil ſie keine Vielheit ſein könnte, ſondern weil ſie Unendlichkeit iſt; und eine Unendlichkeit, die nicht ein verworrenes mannigfaltiges iſt, ſondern Einheit. Alles andre iſt abhängig von dieſem tranſcendenten Grunde alles Wiſſens, der nicht Wiſſen in uns iſt, auf den aber alles Wiſſen bezogen werden muß und der unſer geſammtes Wiſſen begleitet. So weit alſo haben wir auf dieſem Wege den tranſcendenten Grund des Wiſſens gefunden. Indem wir ihn gleich gefunden haben als etwas, das nicht vollzogen werden kann: ſo haben wir auch keine Ausſicht noch mehr davon zu finden. Deſto nothwendiger aber iſt es, daß wir ihn uns rein erhalten und uns hüten ihm wiſſentlich oder unwiſſentlich etwas zu ſubſtituiren, was noch im Bereiche des Wiſſens ſelbſt liegt, ſchon um das formale Princip nicht zu verfehlen, das wir ihm gleichgeſezt haben. (S. Einleitung §. 13. seqq. und §. 75. seqq.) —

Hier iſt nun zuvörderſt ein Blikk zu werfen auf die Beil. A, die von dieſer Stelle an überhaupt die anziehendſten Vergleichungspunkte darbietet.

Schleiermacher entwikkelte 1811 bis zur zwölften Stunde, ohne einen Abſchnitt zu machen, wie wir ihn im Text §. 137. und auch in andern Darſtellungen gefunden haben, die Unterſuchung über den tranſcendenten Grund des Wiſſens bis auf den Punkt, den der Text in §. 164—166. enthält, alſo bis auf die Denkgrenzen. Von XII—XIV. ſucht er das von der Anſchauung des Denkens aus gefundene (Begriff und Urtheil) auch dem Wiſſen zu ſichern (§. 168—174.), und geht dann (noch in XIV.) darauf über, das Wiſſen unter beiden Formen, ſofern ihnen im Sein etwas entſprechen müſſe, von ſeiner tranſcendentalen Seite zu betrachten, alſo auf §. 180. seqq. des Textes.

Die Beilage C, XXXVIII. XXXIX. erklärt, ſie laſſe nun die Beziehung der tranſcendentalen Vorausſezung auf das formale ruhen, um dieſe an und für ſich genauer ins Auge zu faſſen. Es ſei dieſelbe aber als eine zweiſeitige gefunden, als allem wirklichen Denken vorhergehend und über alles wirkliche Denken hinausgehend, und es müſſe ihr nach beiden Richtungen ein Sein entſprechen. Um dieſes zu finden, ſei zunächſt das beiden Formen des wirklichen Denkens im Sein entſprechende zu ermitteln. In der Ausführung ſchließt ſie ſich möglichſt an den Text an.

Die Beilage E, XXXVI. will daſſelbe als C, kann ſich aber dabei nicht eben ſo an den Text halten, weil ſie viel mehr von demſelben ſchon vorweggenommen hat, und wo es an die nähere Betrachtung der tranſcendentalen Vorausſezung geht, alles dazu gehörige zuſammenfaſſen will, während der Text und die andern Darſtellungen was der Art von

§. 175.

Zuerſt, Das Wiſſen unter der Form des Begriffs, ſofern es von allen identiſch producirtes Denken iſt, und nur in der vereinten Thätigkeit beider Functionen ſein Weſen hat, kann nicht in der organiſchen Function gegründet ſein.

1. Weder in der Zuſammengehörigkeit der organiſchen Affectionen (S. §. *)). Dieſe iſt vielmehr ſelbſt durch die identiſche Begriffsproduction bedingt. Denn ich bekomme das Materiale eines anderen nur unter der Geſtalt ſeines Denkens, und und kann mir aus dieſem das Materiale nur reduciren, in ſofern ſein Denken in meinem aufgeht **).

---

der Betrachtung des Begriffs aus gefunden wird, an dieſe, was von der Betrachtung des Urtheils aus, an dieſe anknüpfen.

Die Vorleſ. 1818, dem Text am nächſten verwandt, leiten das zunächſt folgende ſo ein, Nun fragt ſich, wie das Wiſſen in ſeinen beiden Formen innerhalb ſeines tranſcendenten Grundes begründet iſt. Nämlich innerhalb deſſelben heißt, im Gebiet des wirklichen Denkens, der Begriffe und der Urtheile, die vollzogen werden können. Da ſind nun die das Denken überall begleitenden Gründe des Wiſſens die verſchiedenen Functionen des Denkens, die organiſche und die intellectuelle. Wir haben ſchon hie und da über das Verhältniß der Formen des Denkens zu dieſen beiden Elementen in allem Denken etwas ausgeſagt, aber nur beiläufig um eines andern willen, alſo ohne es in dem eigentlichen Gang unſrer Unterſuchung ins reine gebracht zu haben. Dies müſſen wir nun in Beziehung auf das Wiſſen nachholen. Früher konnten wir es nicht, weil wir noch nicht wußten, ob es unter beiden Formen, der des Begriffs und der des Urtheils, ein Wiſſen gebe. Wir fragen alſo, Iſt das Wiſſen in beiden Functionen, in der organiſchen und in der intellectuellen, gleichmäßig begründet, oder in der einen primitiv und in der andern nur ſecundär?

Wo und wie C. auch ſchon früher und E. dieſen Gegenſtand abhandeln, ſiehe oben §. 117. Vergl. auch D, 23. und 26. —

*) §. 120.

**) Vorleſ. 1818. Es giebt z. B. verſchiedene Hypotheſen in den Naturwiſſenſchaften, wonach die naturwiſſenſchaftlichen Gegenſtände verſchieden bezeichnet werden. Hat nun jemand ein Factum geſehen, das ich nicht geſehen habe: ſo theilt er es mir mit durch Urtheile. Hier hat er

2. Eben ſo wenig in der allerdings den denkenden Einer Art weſentlichen Einerleiheit der organiſchen Function. Denn die Begriffe als ſolche ſind überhaupt nicht in ihr gegründet. Dies erhellt ſchon daraus, daß dieſelbe organiſche Affection auf ganz verſchiedene Begriffe führt zu verſchiedenen Zeiten. Die Wahrnehmung eines Smaragd wird mir einmal ein Schema eines beſtimmten Grün, dann einer beſtimmten Kryſtalliſation, endlich eines beſtimmten Geſteins. Man kann nicht einwenden, dies rühre in jenen Fällen nur von einer Richtung des Denkens her, in der ich den ganzen Gehalt der organiſchen Affection nicht auffaſſe; wenn ich aber dieſen auffaſſe, müſſe*) immer derſelbe ſein. Denn irgend ein wahrgenommenes geht nie in einem Begriffe ganz auf, und dieſe Relativität, ohne welche der Begriff gar nicht zu Stande käme, zu beſtimmen hängt von der intellectuellen Thätigkeit ab, ohne welche auch ſchon die Wahrnehmung nicht begrenzt werden könnte.

Anmerk. Daher ſo viele Mißverſtändniſſe der Kinder bei unſern Beſtrebungen ihnen zur Begriffsbildung zu verhelfen, wenn ſie nicht wiſſen, in welcher Reihefezung wir eben begriffen ſind **).

Subjecte und Prädicate mit einander verknüpft, und ich muß dieſe Begriffe nicht nur kennen, ſondern ſelbſt haben, wenn ich mir ſeine Thatſache unmittelbar aneignen ſoll. Sind alſo dieſe Begriffe aus einem von mir nicht anerkannten Schematismus: ſo kann ich ſie nicht brauchen; aber da ich das geſehene Factum nicht verwerfen kann: ſo überſeze ich ſeine Begriffe in die meinigen, und eigne mir dadurch ſeine Thatſache an. In jeder einzelnen Operation der Aneignung fremder Wahrnehmung wird alſo entweder Gleichheit der Begriffe, oder, wenn dieſe fehlt, eine ſolche Ausgleichung derſelben vorausgeſezt, daß das Reſultat daſſelbe iſt.

*) der Begriff.

**) Vorleſ. 1818. Will ich z. B. einem Kinde einen Begriff geben von der grünen Farbe: ſo muß ich ihm einen Gegenſtand vorhalten, an welchem es durch organiſche Function dasjenige wahrnehmen kann, was ich ihm als das grüne bezeichne. Woran aber ſoll das Kind wiſſen, ob es das Grün mit der Geſtalt oder der Schwere, oder mit etwas anderem an dem Gegenſtande verbinden ſoll? Soll es einen Ton fixiren:

§. 176.

Es kann alſo eine allen gemeinſchaftliche Begriffsproduction nur geben, in wiefern dieſe in der Einerleiheit der Vernunft gegründet iſt. D. h. Giebt es ein Wiſſen: ſo muß das Syſtem aller das Wiſſen conſtituirenden Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitloſe Weiſe gegeben ſein.

1. In ihr begründet und in ihr auf zeitloſe Weiſe gegeben, iſt gleich. (Wie man ſagt, daß im Saamen die ganze Pflanze, die eine räumliche Erſcheinung bildet, auf eine unräumliche Weiſe gegeben iſt.) Will man annehmen, in Einem Moment werden von allen Menſchen zuſammengenommen alle Begriffe producirt: ſo ſieht man, in der Vernunft, welche in ihnen allen dieſelbe iſt, ſind alle dieſe Begriffe auf gleiche Weiſe begründet, und das heißt, die, welche jeder einzelne eben nicht producirt, weil ihm dazu die organiſche Veranlaſſung fehlt, ſind in ſeiner Vernunft eben ſo geſezt, aber zeitlos.

2. Da dieſes dem tranſcendentalen Gebiet angehört: ſo wird man immer deſto mehr aus der philoſophiſchen Rede herauskommen, je mehr man einen lebendigen und poſitiven Ausdruk ſucht. Man kann nicht ſagen, die Begriffe ſchlummern in der Vernunft bis ſie durch eine organiſche Veranlaſſung geweckt werden, denn ſie ſind vorher nicht als Begriffe gegeben. Aber die Vernunft iſt als lebendige Kraft, abgeſehen von ihrer augenblicklichen Production, die lebendige Kraft zur Production aller

---

wie ſoll es wiſſen, ob das Zeichen, deſſen ich mich bediene, der Höhe oder Tiefe, der Intenſion, oder der Geſchwindigkeit des Tons gelten ſoll? Es kann nur aus dem Zuſammenhang errathen, was ich gemeint habe, und räth es falſch: ſo fixirt es ſich einen falſchen Gebrauch eines Wortes. —

Vergl. Beil. C, XXXIX. zu §. 175. und XXVI. zu Anfang. Ferner das zu §. 170. aus D. angeführte, und Beil. A, 1—11. den zweiten Abſaz des tranſcend. Theils.

wahren Begriffe; ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe.

3. Das einzige würdige und dem strengen Stil sich nähernde Bild ist, daß so wie die Gottheit der Ort aller lebendigen Kräfte, so die Vernunft der Ort aller wahren Begriffe ist *). Die Productionsweise jedes Begriffs ist an einem besondern Punkt in der Vernunft als eine lebendige Kraft gesezt.

4. Dieses zeitlose Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft ist das wahre in der Lehre von den angebornen Begriffen, in sofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als secundäre Producte aus der organischen Affection ansieht. Aber falsch ist der Ausdrukk, in sofern darin liegt, daß die Begriffe selbst vor aller organischen Function in der Vernunft gesezt sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt beider Functionen.

Randbem. Die Voraussezung, die immer nur an der Grenze liegen darf, wird dadurch in das Gebiet des Bewußtseins hineingezogen, und also zu viel gesezt **).

---

*) Vorles. 1818. Die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe. Der Ausdrukk Ort soll das zeitlose umfassen und den Grund, nur müssen wir das räumliche wegdenken. Wie die alten sagten, die Gottheit sei der Ort aller lebendigen Kräfte: so sagen wir dem analag, die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe.

**) Vorles. 1818. In den älteren metaphysischen Darstellungen hat man nicht die empirische Behauptung, daß die Begriffe ihre Realität in der organischen Affection haben, an sich selbst angefochten, sondern man hat ihr die Lehre von den angebornen Begriffen als Hypothese entgegengesezt. Indem man sagt, Angeborne Begriffe: so werden Begriffe selbst gesezt vor aller Erregung der organischen Function, und das ist rein hypothetisch, nie nachzuweisen und auch als Voraussezung nicht anzunehmen. Voraussezungen finden nur statt an der Grenze eines Gebietes, und man darf niemals mehr hineinlegen, als nothwendig ist, wenn die Realität dessen dargethan werden soll, was nothwendig und anerkannt ist. Dasjenige nun, wofür wir hier die Voraussezung machen, ist das Bewußtsein selbst; was also in diesem ist, die Begriffe nämlich, darf in jener nicht sein. Mithin ist sie falsch, sofern sie Begriffe sezt vor der organischen Affection.

5. Falſch oder unzureichend iſt auch das unter dieſem Ausdrukk enthaltene, in ſofern man nur einige Begriffe für angeborne will gelten laſſen. Theils nämlich nur ethiſche nicht phyſiſche, theils nur höhere nicht niedere *). Dieſe Beſchränkungen erlangen nur dann einen Schein, wenn man höhere ethiſche und niedere phyſiſche zuſammenſtellt. Die niederen ethiſchen aber, die beſtimmten Formen des guten und ſchönen, ſind nicht mehr angeboren, als die Begriffe beſtimmter Gattungen und Arten von Naturdingen. Höhere und niedere Begriffe ſind aber auch auf gleiche Weiſe zeitlos in der Vernunft geſezt, da das begriffmachende in den niederen nur die höheren ſind, und in den höheren auch die Beſtimmungen der niederen der Potenz nach müſſen enthalten ſein.

Randbem. Wenn man die niederen mit Einſchluß der einzelnen nicht für angeboren halten will: ſo kann man mit demſelben Recht bloß den Begriff des Dinges für angeboren halten, als welchen der Menſch immer zu realiſiren ſuche; jedes irgend wie beſchaffene Ding aber könne er nur durch die Erfahrung haben. Und ſo zerſtört ſich die Vorausſezung wieder; denn das Ding iſt am Ende nichts, als daß etwas dem Ich gegenüberſtehen muß, alſo die Möglichkeit der Erfahrung **).

§. 177.

Die im Syſtem des Wiſſens liegenden Begriffe entwikkeln ſich alſo auch in jeder Vernunft auf gleiche

---

*) Vorleſ. 1818. Die leibnitziſche Philoſophie beſonders macht einen Gegenſaz zwiſchen angebornen und erworbenen Begriffen, den wir durchaus nicht annehmen können.

**) Vergl. C, XXXIX. zu §. 176. D, 40. E, XXVIII. und das aus XXIX. unter §. 122. angeführte, wo Begriffsanfänge und intellectuelle Oerter genannt wird, was hier das Geſeztſein der Begriffe auf zeitloſe Weiſe. Beſonders ſ. E, XLI. und XLII, A, 1 und 2 für dieſen und den folg. §., um Schl's Verhältniß zu beiden Theorien, der von den angebornen Begriffen und der von der Ueberlieferung der Begriffe, ſei es durch Mittheilung von einem Menſchen an den andern, ſei es durch außermenſchliche Off.nbarung, ſo weit es an dieſer Stelle möglich iſt, zu überſehen. Vergl. auch D, 10 und 11. und oben §. 57—62. ſo wie unten §. 189—192.

Weiſe auf Veranlaſſung der organiſchen Affection, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andre.

Randbem. Nebenbei liegt hierin, daß die Differenz in der Begriffsbildung, die das ſubjective hervorbringt, nur müſſe zunächſt in der organiſchen Function geſucht werden *).

1. Schon in der Idee des Wiſſens liegt ja das Poſtulat, daß jeder ſich dies Denken eben ſo ſoll conſtruiren können, und jeder Begriff iſt auch nur in der Production **).

2. Im Gebiete des Wiſſens giebt es alſo auch kein Verhältniß wie zwiſchen Erfinder und Nachahmer ***), ſondern alles wahrhaft erfundene kann nur außerhalb des Wiſſens im Gebiet des unbeſtimmten Denkens liegen, und im Wiſſen iſt jeder nur primus inter pares.

3. Dieſes iſt das richtige in dem platoniſchen Ausdrukke,

*) Vorleſ. 1818. Wohl zu merken, wir reden hier nur von der reinen Idee des Wiſſens, die Erklärung der Aberrationen für einen andern Ort aufſparend. Vorläufig aber dieſes. Wir werden von hier aus auf die Differenz der Begriffe geführt. Denn wenn wir feſtſezen, daß wir ſie nicht durch andre empfangen: ſo fragt ſich gleich, Geſchieht denn gar nichts, wenn ich einen Begriff durch Worte mittheile? Allerdings geſchieht etwas, aber oft wird auch anderes empfangen als ich mittheile. Worin liegt das? Nicht in der allen identiſchen Vernunft, ſondern darin, daß auch in dieſer troknen Mittheilung die organiſche Function ihre Rolle ſpielt, denn der Begriff will immer erſt Bild werden, und da tritt die organiſche Function dazwiſchen. Was die Sache ſelbſt betrifft: ſo liegt in der Idee des Wiſſens, daß jeder ſich ſoll das Wiſſen ſelbſt conſtruiren können wie der andre, alſo daß keiner der Mittheilung des andern bedarf. Ohne das in jeder Vernunft geſezte identiſche Begriffsſyſtem gäbe es auch gar keine Verſtändigung durch Zeichen zwiſchen ſolchen, die in der Sprache nichts mit einander gemein haben. Dieſe ſtiften bloß die gemeinſame Erregung der organiſchen Function, woran ſich der Begriff auf gleiche Weiſe erzeugt. Was darin abweichendes vorkommt, liegt wieder in den Aberrationen. — Vergl. C, XL. und D, 40. zu §. 177.

**) Vergl. §. 86—89.

***) Vorleſ. 1818. Dies Verhältniß iſt bloß auf dem Gebiete der Kunſt und der Praxis.

daß jedes Lernen nur ein Erinnern sei *). Sonst der Ausdrukk eben so mißverständlich als das angeborne. Wir haben den Begriff, ehe er zuerst in uns entsteht, noch nicht als Begriff in uns gehabt, sondern der Vernunft ist nur der Schematismus aller wahren Begriffe als lebendiger Trieb eingeboren.

§. 178.

Indem wir den Anspruch auf gleichmäßige Begriffsproduction absolut angesehen auf das ganze menschliche Geschlecht ausdehnen: so knüpfen wir sie an die Gleichheit des Selbstbewußtseins in allen.

1. Kinder und rohe Menschen machen die Prätension auch an Thiere u. s. w., weil in ihnen zwar das Bewußtsein des Lebens überhaupt, aber noch nicht das specifische des menschlichen Bewußtseins bis zu einer gewissen Klarheit entwikkelt ist. Natürlich ist dies Hyperbaton, weil wir uns für die bewußtlosere Praxis des gemeinen Lebens nie vollkommen davon losmachen können. Wir kommen aber davon los, in wiefern wir den Thieren kein Ich zuschreiben, d. h. keine zusammenhangende Wahrnehmung ihrer inneren Affectionen, wenn auch die äußeren als gleich gesezt werden.

2. Wir knüpfen sie nicht an die gleichen äußeren Affectionen, da wir vielmehr durch jede Mittheilung eine Gleichheit der Begriffe auch bei verschiedenen äußeren Affectionen bezwekken. Also ist kein Anknüpfungspunkt übrig als die Identität der organischen Affection abgesehen von ihrem objectiven Inhalt, also rein von ihrer innern Seite betrachtet. Dies ist die intellectuelle Seite von dem Eindrukk der Identität der Gestalt.

*) Vorles. 1818. Das wahre darin ist, daß es kein Lernen giebt. Das Erinnern sezt die angebornen Begriffe voraus. Dies hat aber Platon nie auf doctrinale, sondern auf mythische Weise gesagt, und an seine mythische Darstellung knüpft sich der positive Ausdrukk, daß das Empfangen der Begriffe ein Erinnern sei, kein Lernen. Das negative aber, daß es kein Lernen der Begriffe giebt, ist die reine Wahrheit.

3. In wiefern nun in dieſer Anknüpfung geſezt iſt, daß im Selbſtbewußtſein ſich das ganze Syſtem der Begriffe entwikkeln könne und müſſe, iſt dieſes das richtige in der Idee vom Mikrokosmus, deren Wurzel iſt, daß der Menſch alle Stufen des Lebens in ſich hat, und hieran ſeine Vorſtellungen vom äußern Sein anbildet *).

§. 179.

Wenn die das Wiſſen conſtituirenden Begriffe ein ganzes bilden: ſo bilden nicht etwa die andern Begriffe ein andres ganzes außer dieſem, ſondern ſie hangen dieſem an als Uebergangspunkte.

1. Nicht nur diejenigen, welche als Irrthümer einerlei Gegenſtand mit einem Wiſſensbegriff haben, haben dieſelbe Quelle, ſondern auch die ſcheinbar frei gebildeten. Denn auch dieſe ſind höher angeſehen Irrthümer (z. B. Centaur und Sirene), da der Gegenſtand des Wiſſens und Denkens nur Einer iſt im ganzen **).

2. Wenn auch nicht je weniger Wiſſen, deſto mehr freies Denken, und je mehr, deſto weniger, weil das wenige Wiſſen, in wiefern im Mangel der Aufregung des Triebes gegründet,

---

*) Vorleſ. 1818. Hierdurch allein iſt auch die Möglichkeit einer Mittheitheilung der Begriffe geſezt. — Vergl. Beil. C, XL,; D, 41. zu §. 178.

**) Vorleſ. 1818. Wenn es Begriffe giebt, die nicht in das Syſtem des Wiſſens eingehen, was ſind und bedeuten ſie? Ein Begriff geht nur in ſofern nicht ins Wiſſen ein, als wir ihn als einen willkührlichen ſezen. Wir abſtrahiren hier nämlich vom Irrthum; denn ein falſcher Begriff hat immer einen wahren, der ihm entſpricht, und ſezen wir alſo dieſen lezteren: ſo wird er allerdings ins Wiſſen eingehen. Es giebt aber Begriffe, die für ſich betrachtet nicht als irrige nachgewieſen werden können, und die doch nicht ins Wiſſen eingehen. Solche machen entweder gar keinen Anſpruch, daß ihnen ein Sein entſprechen ſoll, oder wenn ſie es thun: ſo haben wir die richtigen Begriffe, wozu ſie die falſchen ſind, noch erſt zu ſuchen. Der Begriff Centaur z. B. iſt jezt ein ſolcher, der gar keinen Anſpruch darauf macht ins Wiſſen einzugehen.

auch wenig freies Denken zuläßt, und umgekehrt: ſo kann man doch ſagen, Wenn das Wiſſen nach allen Seiten hin völlig vollendet wäre: ſo würde das Denken *) aufhören. Es beſteht nur in Verſuchen, auch ſolche Zweige des Begriffsſyſtems zu geſtalten, wozu noch keine organiſche Affection gegeben iſt, oder ſolche organiſche Reſultate aufzufaſſen, wozu der richtige Subſumtionsweg noch nicht gefunden iſt, oder das fehlende äußere Sein zu ergänzen, welches alles mit dem Wiſſen ſelbſt aufhört.

3. Glaubt man nun, das Verfahren mit dieſem Denken ſei das Element der Kunſt oder der Poeſie: ſo folgt freilich, daß die Kunſt abnehmen muß in dem Maaß als die Wiſſenſchaft zunimmt; aber die Anſicht möchte unrichtig ſein **).

---

*) Dieſes, wie es hier ſteht, widerſpräche allem früheren, beſonders dem §. 86. vergl. mit C, XVIII. zu §. 86. Es iſt aber auch offenbar ſtatt ſo würde das Denken zu leſen ſo würde das freie Denken.

Vorleſ. 1818. Für die andern Begriffe aber, die nicht in das Syſtem des Wiſſens eingehen, weil wir die richtigen dazu noch nicht gefunden haben, gilt dieſes, daß beides nur eins und daſſelbe ſein kann, einem Begriff ſeine Stelle anweiſen können in der Totalität der Begriffe, und die Ueberzeugung haben von ſeiner Wahrheit. Wenn alle Begriffsbildung von Anfang an darauf angelegt wäre eine Totalität zu bilden: ſo würde man nur an einer gewiſſen Stelle dazu kommen einen Begriff zu bilden. Das geſchieht aber nicht, und die Begriffe haben immer noch etwas an ſich von ihrer erſten chaotiſchen Auffaſſung. Je mehr ſich nun ein neues Denken von dem chaotiſchen aus organiſirt, deſto mehr giebt es willkührliche Begriffe, von denen wir nicht wiſſen, ob ſie wahr ſind oder falſch. Je mehr das kunſtmäßige Denken, womit jeder Begriff ſeine Stelle im ganzen erhält, eingeleitet iſt, deſto mehr muß das willkührliche Denken aufgehoben werden; und ſind alle unſre Begriffe in ſolches Syſtem aufgenommen; ſo kann es gar keine willkührlichen Begriffe mehr geben. Wir ſehen alſo, das willkührliche Denken bildet nicht ein ganzes Gebiet für ſich, ſondern ſoll allmählig im Gebiet desjenigen Denkens, das im Wiſſen aufgeht, verſchwinden. Jeder Begriff hat ſo viel Ungewißheit, Willkühr, als er noch nicht ſeine Stellung im ganzen hat, und iſt ſo lange auch immer nur ein Uebergangspunkt. —

**) Vorleſ. 1818. Was diejenigen willkührlichen Begriffe betrifft, denen wir keinen Anſpruch auf das Sein einräumen: ſo mögen ſie vom Irrthum ausgegangen ſein. So können wir ihrer viele nachweiſen (Centaur), die als einem Sein entſprechend gedacht wurden. Sobald ſie aber

§. 180.

Zweitens. Soll es ein Wiſſen unter der Form des Begriffs geben, daß alſo dem im Begriff gedachten ein Sein entſpricht: ſo muß im Sein auch wie im Begriff ein Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen ſtatt finden.

1. Denn der Begriff hatte in dieſem Gegenſaz ſein Weſen, und alles in ihm geſezte war in dieſer Form geſezt. Es giebt alſo nichts, worin das Sein dem Begriff als ſolchem entſprechen kann, als dieſes.

2. Dieſe Lehre iſt die Lehre von den Ideen, oder dem Realismus der Begriffe.

a. Dieſe Theorie hängt ſchon zuſammen mit dem Verwerfen der realiſtiſchen Anſicht als ausſchließend, und man muß hier gegenüberſtellen Realismus der Begriffe und Realismus der einzelnen Dinge. Denn wenn die abſolute unbeſtimmte Mannigfaltigkeit nicht das ganze Sein iſt: ſo muß es, da jene unter dem Begriff liegt, ein dem Begriff gleichgeſtelltes oder auch über ihn geſtelltes Sein geben.

b. Wenn man Lehre von den Ideen und Lehre vom Rea-

---

als Irrthümer eingeſehen ſind: ſo ſind ſie auch keine Begriffe mehr. Sie exiſtiren dann nur noch als Bilder, und als ſolche können ſie der Kunſt anheimfallen. Es iſt daher falſch, der Kunſt nachzuſagen, ſie ſei ein Spiel mit erdichteten Begriffen. Ihren Bildern können erdichtete Begriffe zum Grunde gelegen haben, aber dieſer ſelbſt bedarf ſie nicht, ſo daß auch für ihr Gebiet gelten muß, alles willkührliche Denken ſolle verſchwinden. —

Vergl. §. 97., Vorleſ. 1818. und vornämlich §. 127. Vorleſ. 1831. Auch C, XL. und D, 41. zu §. 179. Die zulezt genannte Beilage hängt hier gleich an die Betrachtung des Urtheils in Beziehung auf das erſte Merkmal des Wiſſens, alſo was unter §. 189—192. folgt.

Im Text und in den Vorleſ. 1818 ſo wie in der Beil. C. folgt nun §. 180—182 die Betrachtung des Wiſſens unter der Form des Begriffs, ſofern ihm als Denken des Seins unter der Form des Begriffs im Sein etwas entſprechen muß.

Library of the
UNION THEOLOGICAL SEMINARY

lismus der Begriffe gleich ſtellt: ſo ſezt man Idee und Begriff nicht gleich. Im antiken platoniſchen Sprachgebrauch werden die drei Worte *εἶδος ἰδέα γένος* vermiſcht gebraucht theils für das im Denken theils für das im Sein geſezte allgemeine. Später hat man Idee für das lezte genommen, oder auch für den Begriff als Wiſſen, alſo in wiefern ihm ein ſolches entſpricht.

§. 181.

Wie der niedere Begriff im höheren ſeiner Möglichkeit nach gegründet iſt und in der Mannigfaltigkeit näherer Beſtimmtheit jenen zur Anſchauung bringt, der höhere aber ein productives Zuſammenfaſſen einer Mehrheit des niederen iſt: ſo iſt auch das niedere Daſein ein das höhere zur Anſchauung bringendes, oder deſſen Erſcheinung, und ſeiner Möglichkeit nach nur im höhern gegründet; und das höhere iſt der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erſcheinungen.

Alſo das den Gattungen und Arten als allgemeinen Begriffen entſprechende Sein ſind die lebendigen Kräfte als für ſich geſeztes und ſezbares Sein, und das den einzelnen Vorſtellungen als niederen entſprechende ſind die Erſcheinungen.

§. 182.

Wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein beſonderer, und ein beſonderer ein allgemeiner ſein kann, und eben dadurch das Gebiet des Begriffs beſchränkt iſt: ſo kann auch jede ſubſtantielle Kraft als Erſcheinung und jede Erſcheinung als Kraft betrachtet werden, und iſt eben dadurch das Gebiet des ſubſtantiellen Seins begrenzt.

Die untergeordnete = mehr ſpecifiſche Kraft iſt eine von den

Erſcheinungen einer höheren, und jedes einzelne Ding (Menſch), in Beziehung auf ſeine Gattung (Menſchheit) nur Erſcheinung, iſt doch wieder Kraft, in ſofern es eine Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen aus ſeiner Einheit, die in ſofern auch im Begriff zuſammengefaßt werden kann, hervorbringt, und ſo überall *).

§. 183.

Eben deshalb kann die höchſte Steigerung des Begriffes der Kraft nicht dasjenige ſein, was der oberen Grenze des Begriffes entſpricht, nämlich die Gottheit.

Randbem. Die höchſte Kraft iſt noch immer Glied des Gegenſazes, nur daß ſie nicht zugleich Erſcheinung iſt; liegt alſo noch im Gebiet des Begriffs, nicht darüber hinaus.

1. Dieſe Conſtruction der Gottheit, die pantheiſtiſche, kommt auf zwiefache Art zu Stande. a. Auf der Seite der abſtracten Begriffe durch Aufſteigen in den Gegenſäzen, indem man das ideale und das reale als die beiden höchſten Kräfte anſieht, und diejenige, von welcher beide ausgehen, als die, über welcher keine andre kann gedacht werden. b. Auf Seite der lebendigen Begriffe, indem man von den Gattungen aufſteigt zur Einheit der Lebenskraft und durch Coordination des lebloſen zur Einheit des Weltkörpers, dann durch Coordination der Pluralität der Weltkörper zur Einheit der weltbildenden Kraft, in welcher, weil alles reale Denken in der organiſchen Natur eingeſchloſſen ſein muß, auch der Gegenſaz zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufgehoben iſt.

*) Vrgl. über §. 180—182. Beil. A, XIV—XVII.; Beil. C, XL. zu §. 180—182., wo die den Text erläuternden Exemplificationen ſo genügend ſind, daß die Vorleſ. 1818, die hier eine Lükke haben, nicht werden vermißt werden. Schlimm aber iſt es, daß die Lükke ſich auch über die vier zunächſt folgenden Paragraphen erſtrekkt.
Die Beilage E, XXXVI. seqq. iſt wohl zu vergleichen, aber am beſten erſt nach §. 199., weil ſie durchaus das im Sein dem Begriff und dem Urtheil entſprechende zuſammenfaßt.

2. Wie der Begriff in uns nicht wahrhaft iſt als mit dem Syſtem ſeiner untergeordneten zugleich: ſo würde auch von dieſer abſoluten Kraft geſagt werden müſſen, ſie ſei nicht anders als mit ihren untergeordneten, der lebendigen Einheit der verſchiedenen Weltkörper, zugleich und durch ſie, worauf auch die naturphiloſophiſche Vorſtellung des abſoluten zurükläuft; und von jener, ſie ſei nicht anders als in dem correſpondirenden Sein des idealen und realen.

3. Dann iſt ſie aber ganz unter die Form des höchſten Begriffs geſtellt, und entſpricht alſo nicht dem über den Begriff erhabenen und außerhalb deſſelben geſezten Gedanken, dem alſo auch nur entſprechen kann, was außerhalb des Gebietes der erſcheinenden Kraft liegt.

4. In wiefern alſo die Gottheit entſprechen ſoll jenem begrenzenden Gedanken, kann ſie nicht als die höchſte Gattung gedacht werden.

5. Der ſpinoziſtiſche Begriff kann hier beſonders nicht beurtheilt werden. Er iſt nur eine abſtracte Formel, da er gleich in einen abſtracten Gegenſaz ausgeht; er kann alſo wohl eine Realität haben, die aber hier nicht der Ort iſt zu unterſuchen *).

---

*) Die Randbemerkung oben, wahrſcheinlich vom Jahr 1818, enthält nichts anderes, als das unter 3. geſagte. Sie ſoll wol andeuten, daß es dem Verf. angemeſſen ſchien, die Erläuterung zum §. mit ihr zu beginnen, wie ſie denn auch dem eben deshalb im §. entſpricht.

In Beil. C, XLII. zu §. 183. iſt das unter 1, b. geſagte weiter ausgeführt, worauf dann das unter 1, a. gegebene in Zuſammenhang mit §. 185. geſtellt wird.

In D, 42. derſelbe Gang als in C, nur mit einem Tadel des auf dieſe Weiſe gemachten Ueberganges auf §. 185.

Eine Vergleichung mit A. und E. bleibt beſſer noch ausgeſezt; denn A. hat das hier im Text gegebene nur zuſammen mit dem unten §. 216. seqq. folgenden, und E. ſpricht überhaupt nicht eher über das abſolute, als bis von den Endpunkten aller angelegten Gedankenreihen zugleich von ihm geredet werden kann.

Uebrigens iſt hier nun ein Punkt, an welchem wieder auf die bisher vorgekommenen Entwikkelungsknoten zurükk zu ſehen iſt. Schl. ſagt

nämlich oben 1, a. und 2. 3. es sei unstatthaft, die Identität des idealen und des realen als der höchsten Kräfte als das absolute anzusehn; denn damit sei nichts als die dem höchsten Begriff entsprechende höchste Kraft als das absolute gesezt, also etwas, das, mit allem unter ihm stehenden in einer Reihe liegend, nicht der Urgrund *sei*, sondern desselben *bedürfe*. Nun hat Schleiermacher selbst §. 128—137. den Gegensaz des idealen und des realen als den höchsten und die Idee des Seins als die ihn befassende und aus sich entwikkelnde Einheit gefunden; es folgt also, daß er 1814 nicht kann der Meinung gewesen sein, an jener Stelle die Idee der Gottheit gefunden zu haben. Wo aber sonst könnte er sie bis hieher gefunden zu haben meinen? §. 148. seqq. und §. 164—174. b.? Aber die Begriffsgrenze war ihm doch auch jene in den Gegensaz zerfallende und aus dem Gegensaz zusammengefaßte Einheit des Seins, die kein Begriff mehr ist, weil sie nichts über sich hat, und der höchste Begriff, sofern sie alles unter sich befaßt, also die höchste Kraft die selbst auf keine Weise Erscheinung ist eines anderen, sondern deren Erscheinung alles übrige ist, oder die im relativen alle anderen Gegensäze unter sich befassenden Gegensaze des idealen und realen zur Erscheinung kommt. Den Beweis dafür giebt noch besonders §. 200., der das absolute Subject, das doch oben der oberen Begriffsgrenze gleich gesezt war, mit der höchsten Kraft zusammenfallen läßt. Wir hätten also statt der Fassung, die unserm §. wirklich gegeben ist, vielmehr diese erwartet, *Eben deshalb kann die höchste Steigerung des Begriffes der Kraft nicht dasjenige sein, dem auch die obere Grenze des Begriffs nicht entspricht, nämlich die Gottheit*; welche Fassung dann dem ganz analog wäre, was §. 200—202. ausdrüklich gesagt ist, nämlich daß das absolute Subject, wie man es auch fasse, nicht dem absoluten = Gott entspreche. Die Sache, scheint mir, ist diese, 1. Schl. hat mit Begriffsgrenze, oder Gedankengrenze überhaupt, nicht bloß jenes bezeichnet, was als Begriff nur der höchste ist, der alle übrigen unter sich befaßt, und als Sein nur die höchste Kraft oder Gattung, also nicht bloß jene Identität des idealen und realen, die, wiewol sie nichts über sich hat, zu dem sie sich wie zum allgemeinen das besondere verhielte, doch mit allem übrigen in einer und derselben Reihe liegt, sondern auch diejenige Einheit, die absolut über dem Begriff, auch dem höchsten, liegt, der man sich nicht nähert, wie weit man auch hinaufsteige, und die also auch nicht mit der Totalität des Wissens und Seins identisch, sondern deren absolute Grundlage ist, das wahrhaft unbedingte alles bedingende, während das absolute Subject (die höchste Kraft, die höchste Gattung) nur so alles bedingt, daß es selbst von allem bedingt wird; 2. hat er beides weder als absolut identisch noch als absolut getrennt gedacht. Ist dem aber so: so versteht sich nicht nur der Text, sondern auch wie die Vorles. 1818 dazu kommen überall, wo von der Grenze die Rede ist, sich auch auf das absolute zu richten und Folgerungen für dasselbe zu machen, und endlich wie der Vf. doch nothwendig darauf denken mußte beides, Grenze und

§. 184.

Die Ueberzeugung von der Gottheit liegt alſo nicht in Einer Reihe mit der Ueberzeugung vom Gegenſaz der Kraft und Erſcheinung im Sein.

1. Wäre dieſes: ſo müßten wir auch die Gottheit eben ſo lebendig und unmittelbar anſchauen können, wie wir die Gattungen anſchauen, welches unmöglich iſt.

2. Wegen dieſer Analogie hat auch die pantheiſtiſche Idee niemals als Ausdrukk des religiöſen Bewußtſeins können geltend gemacht werden, ſondern iſt immer von dieſem verworfen worden.

3. In der naturphiloſophiſchen Conſtruction iſt der Fehler klar. Denn die Pluralität von Weltkörpern, in ſofern ihre Einheit ſich in einer Duplicität organiſcher und anorganiſcher Kräfte manifeſtirt, iſt nur eine Fiction, und das Wiſſen geht nicht weiter als bis zur Einheit des Weltkörpers, in welcher der Gegenſaz des idealen und realen auf eine relative Weiſe gebunden und eine relative Totalität von untergeordneten Kräften zuſammengefaßt iſt.

4. Man kann die Kriſis auch ſo faſſen. Die naturphiloſophiſche Conſtruction bleibt im Gebiet des eigenthümlichen, und kann deshalb nicht auf etwas kommen, das dem abſoluten Wiſſen entſpricht. Die ſpinoziſtiſche bleibt zwar im univerſellen, aber ſie iſt eben deshalb bloße Formel.

§. 185.

Dem Gedanken von der Möglichkeit einer Mehrheit von Urtheilen, in dem der Begriff nach unten endet, entſpricht auf der Seite des Seins die chaotiſche Materie oder das materielle Chaos.

---

abſolutes, ſchon von vorne herein auch im Ausdrukk ſo aus einander zu halten, wie es in ſeiner Anſchauungsweiſe wirklich aus einander liegt, etwas das er von 1822 an ins Werk zu ſezen ſuchte, wie bei §. 137. ſchon angedeutet iſt und weiter unten vollſtändig klar wird. S. §. 200. seqq.

1. In dieſem iſt geſezt eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit. Der beſtimmte Gegenſaz von Einheit und Vielheit iſt aufgehoben dadurch, daß die Vielheit untergeht aus Mangel ihres Gegenſazes, der Einheit, und der relative Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen, mit welchem ſchon Form geſezt ſein würde, verſchwindet im Iſoliren des beſonderen. Dies iſt die negative Seite jenes Gedankens.

2. In der chaotiſchen Materie iſt aber geſezt der unbeſtimmte Grund aller organiſchen Affectionen (mittelbar freilich nur), alſo der Grund zu einer Mehrheit von Urtheilen, aus welchen Begriffe erſt gebildet werden können, alſo vor allem Begriff von unten her; und das war die poſitive Seite jenes Gedankens.

§. 186.

Die abſolute Materie liegt nicht in Einer Reihe mit den auf- und abſteigenden Evolutionen von Kraft und Erſcheinung, und ſie hat alſo nicht dieſelbe Realität wie dieſes Gebiet.

1. Wie jedes einzelne lebendige Ding noch Identität von Kraft und Erſcheinung iſt: ſo auch jede Action. Denn ſie iſt in ihrer Wiederholbarkeit in Zeit nnd Raum Eines, aber auch vieles, und zwar begriffsmäßig vieles, weil ſie jedesmal mit andern Modificationen wird geſezt ſein (**principium indiscernibilium**).

2. Sezen wir die Einheit der Action als dasjenige, was begriffsmäßig nicht mehr zu theilen iſt: ſo kann man nur noch mathematiſch erfüllte Zeit und bewegten Raum theilen, und dann bleibt die Möglichkeit der verſchiedenen Einwirkung übrig ohne alle Beziehung auf Einheit des Subjects und alſo auch auf beſtimmte Vielheit. Aber dann ſind wir auch nicht nur aus der Identität von Kraft und Erſcheinung herausgegangen, ſondern es hat auch die Erſcheinung ſelbſt ihre Einheit verloren.

3. Dieſe mathematiſche Theilung lag offenbar gar nicht im

Schema des vorigen Prozeſſes. Hat alſo der Gedanke eine Realität: ſo muß ſie anderwärts begründet werden können.

4. Die Totalität aller Actionen aber muß aufgehen in der Totalität alles bewegten Raumes und aller erfüllten Zeit, alſo geht auch die Totalität der abſoluten Materie auf in der Totalität des im Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung geſezten Seins, begrenzt alſo dieſes Gebiet nicht realiter, ſondern iſt nur eine Abſtraction. Durch Abſtraction aber können wir die Materie ſchon auf jedem Punkt des Denkens haben, wenn wir nämlich Urtheile produciren, zu denen wir die Begriffe noch nicht haben, oder durch welche werdende Begriffe erſt ſollen vollendet werden.

Randbem. Dieſer Vorſtellung der Materie entſpricht nun die gewöhnliche Vorſtellung der Gottheit, welche auch behauptet nicht in der Reihe zu liegen. Allein das ens summum iſt dem Inhalt nach nichts anderes, und man ſieht dann doch die Gottheit an als anderem gegebenen gleichartig, nur als das höchſte in ſeiner Art. Sie als Ding anzuſehen iſt der ſchlechteſte Ausdrukk, weil in Ding die Gleichgültigkeit geſezt iſt, ob etwas Kraft ſei oder Erſcheinung. — Es iſt nun die gemeine Vorſtellung, daß aus dem, was dieſen Endpunkten entſpricht, Gott und Materie, die Welt müſſe conſtruirt werden können *).

*) Dieſe Randbemerkung liegt der veränderten Faſſung zum Grunde, welche die §§. 187. 188. in Beil. C, XLII. und D, 43. erfahren haben. In den Vorleſ. 1818 lautet ſie ſo,

Dem höheren und niederen Begriff entſprach uns im Sein Kraft und Erſcheinung. Der Begriff endete nach oben in diejenige Einheit des Seins, die nicht mehr Begriff iſt, und nach unten in diejenige Mannigfaltigkeit, die auch nicht mehr Begriff iſt. Damit hing die Frage zuſammen, Was entſpricht denn dieſen Punkten im Sein? Nun ſahen wir, daß, wenn wir aufſteigen von Kraft und Erſcheinung, wir zulezt auf eine Kraft kommen, die keine mehr über ſich hat und der Grund aller Erſcheinung iſt. Dieſe Kraft entſpricht aber nicht jener Grenze des Begriffs, denn die höchſte Kraft kann gedacht werden, die Einheit an der Grenze des Begriffs nicht. Die ſpinozaſche Gottheit iſt nichts als jene höchſte Kraft. Ferner hatten wir geſehen, der unteren Grenze des Begriffs entſpräche die Vorſtellung von einer Materie ſchlechthin, und mit dieſer verhielte es ſich nicht, wie mit der von der höchſten Kraft; denn die chaotiſche Materie erſcheint nicht mehr, ſondern iſt bloß Grund der Erſcheinung, bloß das, was gedacht werden könnte, wenn es

Geſtaltung gewönne. Die Geſtaltung aber müßte ein Factum ſein, und da das Factum zum Urtheil führt; ſo iſt das Chaos die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen Urtheile. Dies iſt aber bloße Formel, die zu keinem Bewußtſein werden kann, zu welchem, wenn es entſtehen ſollte, ſich die Urtheile wirklich geſtalten müßten.

Gegen Spinoza hat man nun eine andre Vorſtellung von der Gottheit aufgeſtellt in Beziehung auf dieſe Vorſtellung von der Materie, nämlich die Gottheit ſei nicht die höchſte Einheit der Kraft, wovon alles andre nur Erſcheinung ſei, ſondern das höchſte Sein, das ens summum, deſſen nicht Erſcheinung ſondern Werk die Welt ſei, aus ſolcher Materie gebildet. Aber leiſtet nun dieſe Vorſtellung was man ihr zumuthet? Man ſagt, durch die Gottheit werde die geſtaltloſe Materie geſtaltet, d. h. Einheit und Vielheit geſezt in die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit. Aber daraus läßt ſich die Welt nicht conſtruiren, denn unter der formloſen Materie wird immer nur das den Raum erfüllende gedacht, dasjenige, was in der Geſtaltung ein dingliches wird. Dieſer einſeitigen Vorſtellung von der Materie correſpondirend müßte man alſo erſt noch ein die Zeit erfüllendes annehmen, durch deſſen Geſtaltung das Bewußtſein würde. Denn ſonſt würde das Bewußtſein aus dem dinglichen abgeleitet, was wir geleugnet haben, indem wir die Entſtehung des Begriffs aus der organiſchen Affection leugneten (§. 175.). Aber dieſe Ergänzung des Begriffs Materie geſezt und angenommen nun jenes, daß Gott die Welt aus der formloſen Materie beider Art, der idealen und der realen, gebildet habe: ſo iſt doch klar, daß dann die Gottheit nicht das iſt, was wir darunter gedacht haben; denn ſie iſt dann nicht die abſolute Einheit des Seins, weil immer durch die Materie bedingt. Der ſpeculative Grund dieſer Vorſtellung iſt aber, daß man die Gottheit hat zum oberſten Punkt auf der Seite des Begriffs machen wollen, wie die Materie der unterſte iſt, in der Meinung, damit müſſe die Entſtehung der ganzen Reihe des erſcheinenden endlichen begriffen werden können. — Ferner ſagt man, Gott ſei nur anzuſehen als die aus der Materie ſich bildende Welt betrachtend, welche Vorſtellung man die ariſtoteliſche nennt, und die am meiſten im epikuriſchen Syſtem ausgebildet iſt, worin aber ein vollſtändiger Dualismus gegeben iſt, indem in Gott nur das ideale geſezt wird, in der Materie aber keinesweges, wie in der vorigen Anſicht, bloß das noch nicht ſeiende, ſondern realiter das ganze Syſtem des Seins. — Eine dritte Anſicht ſteht freilich höher, nämlich die, daß Gott die Welt aus nichts erſchaffen habe, wobei vorausgeſezt wird, daß die erſte Stufe des Seins die chaotiſche Materie geweſen ſei. Wird aber die Gottheit ſo gedacht, was iſt ſie dann? Nichts, als die höchſte von allen Schranken entbundene Einheit der Kraft, deren Totalerſcheinung, deren Offenbarung die Welt iſt, denn die Kraft iſt es, die die Erſcheinung producirt, und das Denken Gottes wäre dann nichts anderes, als das phyſiſche und ethiſche Denken auch iſt, durchaus kein tranſcendentes. Die Vorſtellung alſo, womit man die ſpinozaſche hat widerlegen wollen, iſt eigentlich nur dieſe ſelbſt.

§. 187.

Die ſo erzeugten Vorſtellungen von Gott und der Materie als Principien der Weltbildung geſezt bringen die Welt nicht zu Stande.

1. Das Wiſſen in der Form des Begriffs umfaßt das ganze Gerüſt unſeres realen Wiſſens, Ethik und Phyſik. Denn das im Gegenſaze von Kraft und Erſcheinung der Form des Begriffs entſprechende Sein enthält das Syſtem der ſich reproducirenden ſubſtantiellen Formen. In der gewöhnlichen Metaphyſik wird nun dieſes Syſtem als begründet angeſehen entweder in beiden, oder in einer von beiden als ihren Principien.

2. Entweder Gott bildet die Materie. Dann kommt freilich durch ihn Einheit und Vielheit in die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit, aber in ihm ſelbſt iſt nicht die abſolute Einheit des Seins. Oder Gott betrachtet die aus der Materie ſich bildende Welt. Dann iſt auch in der Materie nicht die bloße unbeſtimmte Mannigfaltigkeit. In beiden Fällen iſt die Identität von Kraft und Erſcheinung nur eine entſtandene, alſo nicht der Form des Begriffs gemäße.

3. Oder einſeitig, Gott erſchafft die Welt aus nichts. Alſo die Vorſtellung der bloßen Materie wird negirt. Aber dann wird auch die Erſcheinung ein bloßer Schein. Denn wie kann aus der Kraft, welche nur *) als Erſcheinung zu ſezen iſt, die Identität der Kraft und Erſcheinung ſich entwikkeln! Eben ſo, Die Welt bildet ſich ſelbſt aus dem Chaos und die Gottheit wird negirt. Aber dann wird das Stehen der Kraft über der Erſcheinung ein bloßer Schein, und es exiſtirt eigentlich nichts, als die abſolute Materie.

§. 188.

Beide Vorſtellungen ſind ſo entſtanden nichts als Repräſentanten des lezten Grundes, Gott der Totalität

*) ? nie

unſerer intellectuellen Action, aber abſtrahirt von allem was durch die organiſche Function entſteht, und die Materie der Totalität unſerer organiſchen Affectionen, abſtrahirt von allem was durch die intellectuelle Function entſteht.

1. Objectiv gedacht wäre auch die Gottheit, auf dieſem Wege gefunden, nur die höchſte Gattung, das allgemeinſte Ding, **ens summum, universalissimum**, welcher Inhalt durchaus der auf dieſe Idee gerichteten Tendenz nicht entſpricht, wie auch ſchon deshalb nicht, weil die ganz leere und verworrene Vorſtellung der Materie an ſich das wahre Correlatum dazu iſt. Wüßten wir auch um die Gottheit mit der Gewißheit, wie um den Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung: ſo wäre unſer Wiſſen um die Gottheit homogen mit unſerem phyſiſchen und ethiſchen, und eine Conſtruction, die hierauf Anſpruch macht, kann ſchon nicht die der Gottheit ſein.

2. Es war hier nur der Zwekk, dieſer Conſtruction ihren rechten Inhalt anzuweiſen, und zu zeigen, worin dieſe einſeitige und ungenügende Vorſtellung gewurzelt iſt.

Randbem. Das Wiſſen unter der Form des Begriffs iſt zwiſchen beiden eingeſchloſſen. Die Idee der Gottheit, richtig gefaßt, iſt auf dieſer Seite dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, aber immer vorausgeſezt werden muß als die Identität von Denken und Sein. Und dies iſt das wahre an dem ontologiſchen Beweiſe. Die Materie iſt das, was nach unten nicht gewußt werden kann, aber auch nicht vorausgeſezt, weil ſie die Verneinung von beidem iſt, indem ſie als Gedanke geſezt das Sein ausſchließt, und als Sein den Gedanken *).

*) Vorleſ. 1818. Hieraus (nämlich aus dem zu §. 186. aus dieſen Vorleſungen angeführten) können wir abnehmen, daß unſer eigentliches Wiſſen unter der Form des Begriffs durchaus eingeſchloſſen iſt in dem relativen Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung, d. h. daß wir unter der Form des Begriffs um nichts wiſſen können, als nur wiefern wir es als eine Kraft oder als eine Erſcheinung ſezen. Die Gottheit kann in dieſer Reihe nicht liegen, iſt alſo auch nie ein Wiſſen. Was die Vorſtellung von der Materie betrifft: ſo iſt dieſe nichts als eine Abſtraction,

§. 189.

Das Wiſſen unter der Form des Urtheils als von allen gleich producirtes Denken iſt nicht gegründet in der Identität weder der intellectuellen noch der organiſchen Function.

1. Bedingt iſt es zwar in einem gewiſſen Sinne durch beide. Denn ein Urtheil iſt nicht möglich ohne einen dem Subject gleichgeſtellten Begriff, und die gewußten Begriffe ſind in der Identität der intellectuellen Function gegründet; und ein Urtheil iſt nicht möglich ohne eine Wahrnehmung von einem dem Begriff gleichgeſtellten Dinge, und die Identität von dieſer gründet ſich in der Identität der Sinnlichkeit.

2. Begründet aber dem Weſen nach iſt es in keiner von beiden. Denn das Urtheil geht gar nicht von der intellectuellen Function aus, indem dasjenige, was durch das Urtheil zu dem vollſtändigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als mögliches geſezten iſt; in dem Gebiet der intellectuellen Function aber giebt es keinen Gegenſaz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Identität der organiſchen Function für ſich aber begründet nicht die Identität der Urtheilsproduction; denn dieſelben Affectionen können in ganz verſchiedene Urtheile zu verſchiedenen Zeiten zuſammengezogen werden *).

---

die Möglichkeit organiſcher Affectionen, die auch nicht gewußt werden kann, aber auch nicht braucht vorausgeſezt zu werden, wogegen wir die Idee der Gottheit immer vorausſezen müſſen als Grund der Uebereinſtimmung des Denkens und Seins. Die Materie iſt die Negation von beidem, das Nichts, die bloße Möglichkeit zu allem. — Vergl. D, 43.

Im folgenden wird nun auf der Seite des Urtheils zu Werke gegangen, wie von §. 175. bis hieher auf der Seite des Begriffs. Zunächſt alſo wird die Frage beantwortet, wie ſich das Wiſſen unter der Form des Urtheils zu den beiden Elementen des Denkens, dem intellectuellen und dem organiſchen, verhält.

*) Vergl. C, XLIII.; D, 41. Vorleſ. 1818. Die Affection iſt immer ein unendlich mannigfaltiges, aus welchem das Urtheil nur etwas hervorhebt.

§. 190.

Es kann alſo eine allgemeine Urtheilsproduction nur geben, in wiefern dieſe gegründet iſt in der Einerleiheit der Beziehung zwiſchen der organiſchen Function und dem außer uns geſezten Sein.

1. Das organiſche Vermögen in ſeiner Thätigkeit, oder die organiſche Affection hat zwei Seiten, eine nach innen gewendete, in Bezug auf welche ſie Empfindung heißt, und eine nach außen gewendete, nämlich nach dem afficirenden außer uns geſezten Sein, in Bezug auf welche ſie Wahrnehmnng heißt.

2. Die Empfindung iſt was ſie iſt vermöge ihrer Gehörigkeit zu der einzelnen Perſon, alſo Grund und Siz der (freilich auch der Identität in der Gattung untergeordneten) Eigenthümlichkeit, nicht Gemeinſchaftlichkeit.

3. Ein gleiches Urtheil iſt alſo nur möglich auf dem Gebiet der überwiegenden Wahrnehmung, in ſofern eine gewiſſe Affection durch das Sein und ein gewiſſer Zuſtand des äußern Seins an ſich eins und daſſelbe iſt, ſo daß der gleiche Zuſtand auch gleich afficirt, und die gleich afficirten auch ihre Affection auf denſelben Zuſtand als Grund zurükkwerfen.

4. Dies iſt das wahre in der Lehre von einer allen identiſch gegebenen Außenwelt, unter welcher aber hier mit Recht nur die Totalität der auf die organiſchen Affectionen ſich beziehenden Zuſtände kann verſtanden werden *).

---

*) Vorleſ. 1818. Hier verſtehen wir aber unter der Außenwelt nicht die Totalität des Seins unter dem Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung, wie oben bei der Begriffsbildung, ſondern nur wiefern in ihr die Geſammtheit aller organiſchen Erregungen geſezt iſt. Eben nun (§. 189, 2.) ſagten wir, die Identität der Urtheilsbildung beruhe nicht auf der Identität der organiſchen Affectionen, jezt aber, ſie beruhe auf der Identität der Außenwelt, und beide Identitäten ſcheinen doch daſſelbe zu ſein. Aber indem wir ſagen Die allen gegebene Außenwelt: ſo abſtrahiren wir von dem einzelnen Moment und ſehen allein auf das ganze. Wenn man ſich mehrere gleich afficirt denkt: ſo werden doch alle verſchieden urtheilen,

§. 191.

Die das Wiſſen mit conſtituirenden Urtheile entwikkeln ſich daher auch aus dieſem identiſch gegebenen in jedem einzelnen nach Maaßgabe der Thätigkeit ſeiner intellectuellen Function, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Urtheils von einem andern.

1. Nämlich die Affection giebt kein beſtimmtes Urtheil ohne Subjectsbegriffe, dieſe aber entwikkeln ſich nur aus der intellectuellen Function.

2. Von dem Urtheil eines andern kann ich mir daher nur unmittelbar aneignen die Nachbildung ſeiner Affection; alles andre habe ich nur, in wiefern ich es producire.

3. Dies iſt das wahre an der Behauptung, man wiſſe nur was man erfahren habe *).

4. Vermöge der Zuſammengehörigkeit aller organiſchen Affectionen aller, die in dieſer Lehre liegt, folgt nun, daß die Totalität aller Urtheile aller ein ganzes bildet, welches in der Totalität der Actionen der Außenwelt aufgeht, ohne weder darüber hinauszugehen noch etwas zurükkzulaſſen.

Randbem. Wir glauben anderen, d. h. eignen uns ihre Urtheile an, in dem Maaße als wir vorausſezen, daß ſie rein objectiv aufgenommen haben. Je weniger ſich der Fall dazu qualificirt, d. h. für je befangener wir einen halten im Urtheil, deſto mehr reduciren wir. Alſo nehmen wir ſtreng genommen nur die organiſche Affection auf **).

---

wenn ſie nicht in derſelben Gedankenreihe ſind. Aber alle dieſe Urtheile beſtehen mit einander, und darauf allein können wir die Identität der Urtheilsbildung gründen. Auf die Totalität bezogen verſchwindet die Verſchiedenheit. — Vergl. C, XLIII. und ganz vornämlich §. 122. Auszug aus E, XXIX.; auch E, XX. XXI.

*) Vorleſ. 1818. Aber in dem Selbſterfahren iſt auch unſre Subjectivität, das Wiſſen dagegen in der Uebereinſtimmung mit dem Sein. Die Subjectivität wird alſo auszuſcheiden ſein und das eigentliche Wiſſen nur hervortreten in dem Maaße, als alle Menſchen identiſch urtheilen. Vergl. C, XLIII. zu §. 191. 192.

**) Die Vorleſ. 1818 erläutern den §. dieſer Randbemerkung gemäß.

§. 192.

Wenn wir den Anſpruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menſchen machen: ſo knüpfen wir ſie an die Vorausſezung von einem gleichen äußeren Bewußtſein in allen gleichgeſtellten.

Das Gegenſtükk zu der obigen Anknüpfung an das Selbſtbewußtſein *), und das eigentliche Princip der Gemeinſamkeit der Erfahrung, die vielleicht oben **) beſſer zu löſchen und nur die Identität der Principien zu ſezen iſt ***).

§. 193 †).

In wiefern der Form des Urtheils das Sein entſpricht, muß geſezt ſein eine Gemeinſchaftlichkeit des Seins, oder ein Syſtem der gegenſeitigen Einwirkung der Dinge.

1. Wie die Hineinſezung des Prädicates in das Subject etwas in dieſem nicht liegendes iſt: ſo muß auch in dem unter den Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung geſtellten Sein etwas geſezt ſein, das in jedem nur zum Theil gegründet iſt und einen Theil ſeines Grundes anderwärts hat. Und wie das

---

*) §. 178. Vergl. D, 41.

**) §. 122.

***) Vorleſ. 1818. Worauf beruht es alſo, daß wir den Anſpruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menſchen machen? Die Vorausſezung der allen Menſchen auf gleiche Weiſe gegebenen Außenwelt reicht für ſich allein nicht hin, denn den Thieren iſt ſie gegeben und wir ſezen doch bei ihnen keine Urtheilsbildung, wie bei uns. Wir müſſen alſo dazu ein gleiches äußeres Bewußtſein vorausſezen und das iſt nun das in allen identiſche Syſtem der Sinne. Fehlt einem Menſchen irgend ein Sinn: ſo ſagen wir, er könne eine gewiſſe Claſſe von Urtheilen nicht eben ſo fällen, wie wir, weil ſein Auffaſſungsvermögen ein anderes iſt. Die allen identiſche Außenwelt bringt alſo eine gleiche Urtheilsbildung nur in den Gebieten hervor, wo wir das gleiche Syſtem der Sinne ſezen.

†) Die Unterſuchung richtet ſich nun auf das im Sein dem Urtheilen entſprechende.

Prädicat in mehreren Subjecten daſſelbe, nirgend aber für ſich geſezt iſt, weil es ſonſt Subject würde: ſo muß auch in dem ſubjectiſchen Sein etwas in vielen daſſelbige aber nirgend für ſich geſezt ſein, weil es ſonſt auch als eine Identität des Gegenſazes von Kraft und Erſcheinung geſezt wäre.

2. Der andre Theil des Grundes kann daher nur im andern für ſich geſezt ſein, welches, eben wie daſſelbe Prädicat in vielen iſt und demſelben Subjecte viele Prädicate zukommen, ein durchaus gegenſeitiges ſein muß. Das dem Urtheil entſprechende Sein iſt alſo das Zuſammenſein der Dinge, vermöge deſſen jedes im andern iſt und ſowol in ihm hervorbringt als von ihm leidet.

3. Dieſe Gemeinſchaft iſt nicht die des Auf- und Abſteigens, denn dieſe iſt ein gänzliches Gegründetſein nicht ein partielles; ſondern ſie iſt eine völlig werdende jedes für ſich geſezten mit dem andern, nicht in wiefern es ein höheres oder niederes zu ihm iſt, ſondern in wiefern ein anderes.

4. Das Gebiet dieſer Gemeinſchaft iſt das zufällige und veränderliche zu dem beharrlichen und weſentlichen, welches im Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung geſezt iſt, jenes aber beſteht in der Gegenſeitigkeit von Urſach und Wirkung *).

§. 194.

Das Sein, welches der Form des Urtheils ausgezeichnet entſpricht, iſt das vereinzelte; alles andre nur in ſofern es doch unter dieſer Form geſezt iſt.

1. Die einzelnen Dinge als Exemplare ihrer Art angeſehen bilden hier eine Abſtufung, die man nicht überſehen kann. Denn ſie conſtituiren auf eine eigne Weiſe ihre Art und faſſen auch auf eine eigne Weiſe ihre Erſcheinungen unter ſich.

2. Die unmittelbaren Erſcheinungen werden nur in einem

*) S. C, XLIII. zu §. 193.; D, 44.

unvollkommenen Urtheil in das Bewußtſein aufgenommen; ſie ſind in anderem, aber wenn nicht im einzelnen Dinge dann auf unbeſtimmte Art. Die einzelnen Dinge ſelbſt ſind gleich der Totalität ihrer Zuſtände und Actionen, und ihr Daſein iſt, NB. unter der feſtſtehenden Form des Dinges, ein immer wechſelnder Ausdrukk ſeines Zuſammenſeins mit allem anderen.

3. Die Arten, und höher hinauf, drükken nicht unmittelbar in ſich ſelbſt das Zuſammenſein der Dinge aus, und gehen nicht in einer Totalität von Urſachen und Wirkungen auf; aber ſofern ſie in der Production der einzelnen Dinge und Arten aufgehen, und was in dieſen geſezt iſt ſeiner Wirklichkeit nach nicht in ihnen allein gegründet iſt, drükken ſie ebenfalls das Zuſammenſein aus. Wie z. B. das Sein gewiſſer Arten in der Gattung an ein gewiſſes Klima gebunden iſt, drükkt dieſes das Zuſammenſein der lebendigen Kraft der Gattung mit den verſchiedenen Naturbedingungen aus und kann daher in den Begriff der Gattung an ſich niemals aufgenommen werden. So haben die allgemeinen Dinge einen zwar untergeordneten aber doch weſentlichen Antheil an der Form des Urtheils, aber nur in wiefern ſie als einzelnes wirkliches in der Trennung der Kraft und Erſcheinung nicht in der Identität von beiden als productive Form geſezt ſind.

§. 195.

Alles endliche Sein geht alſo eben ſowol auf in dem Syſtem von Urſachen und Wirkungen, als in dem Syſtem der ſubſtantiellen Formen, und es iſt daſſelbe Sein, welches der Form des Begriffs und welches der Form des Urtheils entſpricht.

1. Nämlich alles uns wirklich gegebene Sein. Die Mehrheit der Weltkörper iſt uns zwar als dem unſrigen gleichgeſezte nicht gegeben, aber Zuſammenſein des unſrigen mit ihnen iſt uns ſchon durch ihr mathematiſches Verhältniß gegeben Da nun

alles Sein, was dem Begriff entſpricht, in dem idealen und realen Syſtem unſeres Weltkörpers gegeben iſt, alle der Erde eingebornen Kräfte aber als ihre Actionen durch ihr Zuſammenſein mit den andern Weltkörpern beſtimmt ſein müſſen: ſo iſt das Syſtem der Kräfte und das Syſtem der Wirkungen und Urſachen daſſelbe Sein.

2. Und da im Zuſammenſein mit andern unſer Weltkörper doch als ein einzelner erſcheint: ſo geht ſein Daſein ganz im Syſtem der Veränderungen auf *).

---

*) Vergl. C, XLIII. zu §. 195. 196. — Vorleſ. 1818. Wenn wir uns den ganzen Umfang des Seins vor Augen halten, der Gegenſtand des Wiſſens werden kann: ſo ſcheint er zwar unendlich zu ſein, aber eigentlich iſt doch unſer Weltkörper bloß Gegenſtand des Wiſſens. Nur noch das bringen wir heraus, daß er als einzelnes betrachtet Theil iſt eines größeren ganzen, aber außer ihm wird unſer Begriff ſehr unvollkommen und das Urtheil nur ſpärlich; denn das mathematiſche Verhältniß der Weltkörper giebt doch nichts als Formeln. Der vollſtändig begrenzte Gegenſtand unſeres Wiſſens ſtellt alſo das Sein dar in unſerm Weltkörper und ſeine unmittelbaren Beziehungen zu den übrigen Weltkörpern. Was iſt denn nun das Syſtem unſrer Begriffe, ſo daß unſer Denken dem Sein entſprechend ein Wiſſen iſt? Es ſind die verſchiedenen Gattungen der lebendigen Weſen in den verſchiedenen Abſtufungen der Identität des geiſtigen und ſinnlichen, und das ganze Syſtem der elementariſchen Kräfte, welche das ganze anorganiſche Gebiet des Seins umfaſſen. Dieſes ganze Sein können wir auch wiſſen unter der Form einer unendlichen Menge von Urtheilen. Die lebendigen Kräfte, als Begriffe aufgefaßt, ſind nur in der Totalität ihrer Actionen, die wir als Urtheile auffaſſen. Haben wir alſo alle dieſe Urtheile: ſo haben wir, nicht das Syſtem der Begriffe, aber die Totalität des Seins, dieſelbe, die wir auch haben, wenn wir das Syſtem der Begriffe bilden. Eben ſo, ſezen wir das vollſtändige Syſtem der Begriffe: ſo ſezen wir auch die Verwandſchaft aller Begriffe, der Arten und Gattungen, des lebendigen und elementariſchen. Haben wir das: ſo haben wir, nicht die Totalität von Urtheilen, aber die ganze Totalität des Seins, dieſelbe, die wir in der Totalität der Urtheile haben würden, denn das Urtheil giebt uns die Kräfte in ihren Actionen, wie ſie in Zeit und Raum verſchieden ſind, die einzelnen Dinge in ihren einzelnen Veränderungen. In den Begriffen der Dinge ſind dieſe nur ihrer Möglichkeit nach, aber in den Begriffen ihrer Verwandſchaft nach iſt alles dasjenige, was unter der Form des Prädicats iſt, mitgeſezt.

§. 196.

Es iſt alſo eben ſo wahr, daß das ganze Sein ſteht, als daß das ganze Sein in beſtändigem Fluß iſt.

1. Denn das Syſtem der Begriffe iſt ein ſtehendes Sein, wenn man ſie nämlich als vollendet ſezt; und eben ſo das Syſtem der ſubſtantiellen Formen, jede auf ihrer Stufe betrachtet, iſt unveränderlich. Und dagegen das Syſtem der Urtheile iſt in beſtändigem Fluß; kein Prädicat wird dem Subject als dauernd beigelegt, die Beilegung muß immer erneuert werden; eben ſo iſt das Syſtem der Urſachen und Wirkungen im Fluß. Was durch das Zuſammenſein entſteht, iſt urſprünglich nur momentan, ſonſt wäre es im Sein geſezt, und wird immer nur als in einer Wiederholung von Momenten ſich erneuernd gedacht. Und wie im Weſen des Urtheils der Wechſel entgegengeſezter Prädicate liegt, weil nur das ins Urtheil eingeht, was ſich gegen den Begriff indifferent verhält: ſo auch im Weſen des Cauſalitätsſyſtems der Wechſel entgegengeſezter Einwirkungen und Zuſtände, und alſo der Oſcillation im Zuſammenſein.

2. Beide Anſichten ſind in der alten Philoſophie ſtärker gegen einander getreten, aber nur wahr in ihren Poſitionen und falſch in ihren Negationen. Daher auch beide mit einander müſſen combinirt werden, welches auch dadurch geſchieht, daß ſtehendes Sein und fließendes Sein eben ſo von einander abhängig ſind als Begriff und Urtheil. Denn wie könnte es ein Syſtem von Einwirkungen geben, wenn nicht feſte Punkte im Sein gegen einander ſtänden? Ein bloß poſitives Ich und bloß negatives Nichtich geben in keinem Sinn eine Welt. Und wie könnte es ein Syſtem von ſubſtantiellen Formen als wahres ganzes geben, wenn nicht jedes in ſeiner Production von dem außer ihm geſezten abhängig wäre, und dieſe Abhängigkeit als der eigentliche Grund der differenten Erzeugung müßte geſezt

werden? Die Welt iſt alſo offenbar nur in beidem zuſammen gegeben; jedes für ſich iſt halb und unverſtändlich.

3. Beide Anſichten in ihrem Gegeneinandertreten gehen auch einſeitig aus die eine auf die Präformation der intellectuellen Function, die andre auf die ewige Beweglichkeit der organiſchen Function.

Randbem. Herakleitiſche Anſicht von den einzelnen Dingen aus dem Standpunkt des Urtheils *).

§. 197.

Auch das Wiſſen unter beiden Formen geht alſo auf denſelben Gegenſtand, und iſt ſich auch der Form nach nur relativ entgegengeſezt, und es giebt ein Wiſſen mit dominirender Begriffsform, wobei das Urtheil nur als conditio sine qua non erſcheint, oder ein ſpeculatives Wiſſen, und ein Wiſſen mit dominirender Urtheilsform, wobei der Begriff nur als ſolche Bedingung erſcheint, d. h. das empiriſche oder hiſtoriſche Wiſſen.

Die Naturbeſchreibung, welche lebendige Kräfte aufzählt, müßte hiernach das ſpeculative auf der Seite der Naturwiſſen-

*) Vorleſ. 1818. Am conſequenteſten hat Herakleitos der epheſiſche die Lehre durchgeführt, daß alles Sein in beſtändigem Fluß ſei. Aber er hat doch feſte Punkte angenommen, nur daß er ſie untergeordnet hat und angeſehen als Hemmung des Wechſels. Die Anſicht iſt einſeitig, aber wir ſehen doch auch, wie ſie ſich ſelbſt hemmt. — Wenn nichts beharrliches geſezt wird im Sein: ſo wird überhaupt nichts geſezt, denn alles verſchwindet ſogleich und das ganze Sein wird negativ; das poſitive bleibt bloß das denkende Ich. Weil aber das Denken ſchwindet: ſo ſchwindet auch das Ich, und ſo iſt das ganze Sein eine bloße Negation. Wird dagegen das Syſtem der Wechſelwirkung geleugnet: ſo wird jedes einzelne iſolirt. Jedes einzelne iſt aber wieder ein mannigfaltiges, und das müßte ſich dann auch iſoliren, und ſo müßte man zulezt das beharrliche Sein in den Atomen ſezen, womit wieder das ganze Sein zur bloßen Negation würde.

ſchaft ſein, ſie erſcheint aber offenbar als das empiriſche; und die eigentliche ſogenannte Phyſik, die es mit den Actionen zu thun hat, müßte das empiriſche ſein, ſie iſt aber offenbar das ſpeculative, denn ſie conſtruirt. Dieſe Einwendung hebt ſich bei näherer Betrachtung. Die Naturbeſchreibung iſt allerdings aus einem Aggregat von Beſchreibungen entſtanden. Sie wächſt von von außen; neue Gattungen und Arten werden entdekkt, ohne daß man vorher die Lükke gefühlt hätte. Allein man ſieht auch, daß alle ihre Begriffe unvollſtändig ſind und alle Theilungsgründe unzuverläſſig, und daß ſie nur wird Wiſſenſchaft werden, wenn ſie ſich umkehrt, und wenn die niederen Begriffe wirklich als das Syſtem der Productionen des höheren erſcheinen und der begleitende ſinnliche Typus der Ausdrukk einer Idee iſt. Die ſogenannte Phyſik hat es freilich mit den Actionen zu thun; aber theils iſt ihr ſpeculatives Verfahren nur ſcheinbar; es beſteht in Sprüngen vom unterſten zum oberſten, von den einzelnen Erſcheinungen zu den allgemeinſten Kräften, theils geht ſie zwar von den Actionen aus, aber nicht auf ſie hin; denn näher beſehen geht ihre ganze Tendenz auf Auffindung des identiſchen und differenten in den verſchiedenen Gebieten des Lebens, alſo ſucht ſie die Principien der Naturbeſchreibung.

Auf dem ethiſchen Gebiet iſt die Congruenz klar. Die eigentliche Ethik handelt von den feſtſtehenden Formen und trägt offenbar den ſpeculativen Charakter. Die Geſchichte handelt von den Actionen und trägt offenbar den empiriſchen Charakter. Die Ethik empiriſch behandeln wollen wird offenbar für Unvermögen, und die Geſchichte ſpeculativ wird allgemein für verkehrt erkannt *).

*) 1818 rükkte Schl. §. 198. an §. 196. und ließ dann §. 197. folgen.— Vergl. übrigens Schl's Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre §. 56. bis 60. und §. 108.

§. 198.

(Zweiter Zuſaz zu §. 195.) **Alles im Gebiete des Seins iſt eben ſo frei als es nothwendig iſt.**

Frei iſt alles, in ſofern es eine für ſich geſezte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erſcheinungen iſt. Nothwendig iſt es, in ſofern es, in das Syſtem des Zuſammenſeins verflochten, als eine Succeſſion von Zuſtänden erſcheint. Je feſter es als Einheit in ſich begründet iſt, um deſto mehr bietet es den äußern Kräften etwas dar, an das ſie ſich wenden können, und je mehr etwas von den äußern Kräften afficirt wird, um deſto mehr iſt es aufgefordert alles, was in ihm der Möglichkeit nach begründet iſt, auch zu realiſiren. Frei und nothwendig ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſezt, ſondern das gemeinſchaftliche contradictoriſche Gegentheil beider iſt das zufällige. Je zufälliger ein Ding iſt, wie die vorübergehenden vegetabiliſchen Productionen, um deſto weniger iſt Freiheit, d. h. Einheit in ſich ſelbſt begründet, und um deſto weniger iſt auch Nothwendigkeit, d. h. beharrliche Spiegelung der andern Dinge darin; es iſt nur als Durchgangspunkt für die Facta des allgemeinen Lebens geſezt. Ja man kann ſagen, Freiheit und Nothwendigkeit ſind jede das Maaß der andern. Die Freiheit eines Dinges iſt das Ding ganz, und die Nothwendigkeit eines Dinges iſt das Ding auch ganz, nur von einer andern Seite angeſehen. Jedes Ding iſt, nur nach verſchiedenem Maaße, hierin das Bild des ganzen.

Randbem. Wir denken uns die Willkühr als das Weſen der Freiheit, weil darin die Succeſſion geleugnet iſt *).

*) Vorleſ. 1818. Man meint die Freiheit des Menſchen am beſten zu beweiſen, wenn man zeigt, wie in der Beſtimmung der Aufeinanderfolge ſeiner Zuſtände ſeine Willkühr herrſche, daß er alſo zwiſchen mehrerem wählen könne. Die Vorſtellung ſolcher Willkühr iſt immer wunderlich, denn ſie ſezt eine unvollkommne Kenntniß voraus, und der Menſch wählt doch immer nur das, wozu er ſich nicht indifferent verhält, alſo was ihm am

§. 199.

Jedes Gebiet eines Zuſammenſeins muß alſo auch ein für ſich geſezt.s ſein, oder ein organiſcher Beſtandtheil des Syſtems der Kräfte.

1. Bei Urtheilen, in welchen beide Factoren ausgedrükkt ſind und zu gleichen Antheilen ſtehn, z. B. a und b lieben ſich, iſt klar, daß dieſes Cauſalitätsverhältniß nur ſtattfindet, in ſofern beide in Einem höheren (Kunſt Wiſſenſchaft Staat) zuſammengefaßt ſind. In ſofern alſo dieſes höhere als lebendige Kraft geſezt iſt, iſt ihr als individueller Beſtandtheile Aufeinanderwirken auch geſezt. Daſſelbe wird in allen ähnlichen Fällen, auch auf dem phyſiſchen Gebiet, gelten.

2. Wenn die beiden Factoren in einem Urtheil zu ungleichen Antheilen ſtehen, z. B. a lehrt b: ſo macht dies keine Aenderung. Denn es iſt nur ausgedrükkt, daß das gemeinſame in jedem von ihnen auf verſchiedene Weiſe geſezt iſt, z. B. als Receptivität und Spontaneität. Aber wenn ein Gebiet des Wiſſens als lebendige Kraft geſezt iſt: ſo iſt nothwendig ein Trieb der Mittheilung geſezt unter beiden Differenzen und ein Zuſammentreffen beider zu gemeinſamer Action.

3. Bei Urtheilen, wo nur Ein Factor ausgedrükkt iſt, latitirt als anderer ein höheres oder niederes Sein, deſſen Zuſammenſein mit dem niederen oder höheren ein vermitteltes iſt; z. B. a lernt, — Gebiete des Wiſſens als höhere Kraft vorausgeſezt, woraus er ſchöpft, das Reſultat alſo eine gemeinſchaftliche Action; aber er ſchöpft nur aus dem ganzen, indem

---

nächſten liegt. Warum wir aber an dieſer Vorſtellung ſo hangen, iſt das negative darin; denn die Willkühr ſezend wollen wir ſagen, daß der Menſch nicht durch den Zuſammenhang mit dem äußeren beſtimmt wird, ſondern von innen heraus. Aber die Willkühr ſelbſt iſt ja ſchon ein Product des Zuſammenſeins des Menſchen mit allem äußeren. Vergl. C, XLIV. zu §. 198. 199; E, XLVI. XLVII. und Entw. eines Syſtems der Sittenl. §. 104.

er von einem einzelnen ſchöpft. Der Baum blüht — Zuſammenwirken des allgemeinen Lebens der Erde mit dem einzelnen. Der einzelne Baum hat daran nur Theil, in ſofern er in die Geſammtheit des Einzellebens aufgenommen iſt. Die Sonne wärmt — dies iſt kein Zuſtand in der Sonne ſondern Action, ſezt alſo wärmungsfähiges voraus, worauf ſie geht, welches in einem von jenen Gebieten liegen wird. Das Einzelleben und Allgemeinleben iſt aber zuſammengefaßt in dem Leben der Erde, und wie dieſes geſezt iſt, iſt auch jene Theilung und das Aufeinanderwirken beider Theile geſezt *).

4. Auch wenn im Urtheil beide Factoren ausgedrükkt ſind, der eine aber ein höherer iſt, iſt die Gemeinſchaft nur vermittelt, und das geſuchte für ſich geſezte Sein iſt das über dem genannten und dem vermittelten höheren geſezte, z. B. die Sonne wärmt den Stein aber nur ſofern ſie die Atmoſphäre, d. h. das allgemeine Leben der Erde wärmt, und dies nur ſofern ſie mit der Erde überhaupt, und dies nur ſofern ſie mit dem ganzen Planetenſyſtem zuſammen iſt **).

§. 200.

Das höchſte Subject alſo, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann, und welches alles Zuſam-

*) Vorleſ. 1818. Nimmt man Imperſonalia: ſo latitiren beide Factoren; aber der Fall iſt doch derſelbe, nur daß das Subject noch erſt auszumitteln iſt. Sagen wir z. B. Es regnet: ſo muß man doch einmal finden, worin der Siz des Regens iſt. Iſt es nun die Wolke, die regnet, und ich nenne ſie nur nicht, weil es mir auf das Subject nicht ankommt, oder weil das Subject ſich in die Action auflöſt: ſo iſt doch auch hier ein Zuſammenſein, das organiſcher Beſtandtheil des Syſtems der Kräfte iſt; denn eine Wolke regnet auch nicht unter allen Umſtänden, und daß es regnet iſt eine Action, bei der es auf das Verhältniß der Atmoſphäre zur Erde ankommt und die ſich alſo auf das allgemeine Leben der Erde ſelbſt bezieht.

**) Hier laſſen nun die Vorleſ. 1818 §. 209. 210. folgen und dann erſt §. 200., jedoch nicht ohne hinter §. 208. wieder auf den Inhalt von §. 209. und 210. in Beziehung auf das abſolute zurükkzukommen.

menſein unter ſich begreift, fällt zuſammen mit der höchſten lebendigen Kraft, welche unter keine höhere mehr ſubſumirt werden kann.

1. Zufolge des vorigen war zwar die das Zuſammenſein unter ſich faſſende lebendige Kraft ein höheres als das Subject, aber das Subject war auch Eines unter vielen, das höchſte Subject aber iſt in ſofern keines mehr. Die höchſte lebendige Kraft aber muß alles zuſammenwirkende unter ſich begreifen, alſo iſt ſie das gedachte höchſte Subject.

2. Von jedem höheren allgemeinen iſt weniger im eigentlichen Urtheil zu prädiciren, und ſo kommt man durch Aufſteigen, aber nicht eher als bis man über das Gebiet des uns eigentlich gegebenen Seins hinausgeſtiegen iſt, zu der höchſten lebendigen Kraft unter der Form, daß von ihr nichts mehr kann prädicirt werden.

§. 201.

Die reale Bedeutung dieſes Gedankens iſt die auf jeder Stufe geſezte Wechſelbegrenzung des Seins und Wiſſens unter beiden Formen, aber der Idee der Gottheit entſpricht dieſer Gedanke eben ſo wenig als jener.

1. Jede lebendige Kraft begreift ein Syſtem von Cauſalität unter ſich, in welchem in ſofern Qualitäten und Zuſtände geſezt ſind, die von ihr ſelbſt in ſofern nicht können prädicirt werden; und jedes einzelne Cauſalitätsverhältniß als ſolches ſezt ein höheres Sein voraus, welches als ſolches in dieſem Verhältniß nicht ſteht. Daſſelbe auf analoge Weiſe vom Wiſſen.

2. Denn von jenem Subject muß man doch ſagen können, daß es in der Totalität des unter ihm geſezten Cauſalitätsverhältniſſes aufgeht, und daß dieſes Aufgehn nur daſſelbe iſt, wie ſein Aufgehn in der Production der untergeordneten Kräfte.

§. 202.

Alſo entſpricht auch weder der Begriff des Schick-

ſals noch der Begriff der Vorſehung der Idee der Gottheit.

1. Das Schikkſal iſt das die Totalität aller Cauſalverhältniſſe unter ſich begreifende unter der Form des bewußtloſen. Die Vorſehung iſt daſſelbe unter der Form des bewußten.

2. Wenn man dieſen Gegenſaz aufheben und beides vereinigen will: ſo geht die Beſtimmtheit des Gedankens verloren und man kann ihn nicht mehr unmittelbar produciren *).

---

*) Vergl. über §. 200—202 C, XLV. — Vorleſ. 1818. Was iſt denn nun das höchſte, worin jede Gemeinſchaftlichkeit des Seins als in ihrer Einheit begründet iſt? Dasjenige einerſeits, von dem nichts mehr prädicirt werden kann in einem eigentlichen Urtheil, das alſo alle Gemeinſchaftlichkeit des Seins unter der höchſten Einheit des Seins befaßt, folglich das höchſte Subject, das über dem Gebiet des Urtheils liegt; und von der andern Seite die höchſte Einheit der Kraft, zu der alles übrige nur die Erſcheinung iſt, das alſo, was über dem Gebiet der Begriffe liegt. Was alſo das Gebiet des Urtheils begrenzt iſt nicht verſchieden von dem, was das Gebiet des Begriffs begrenzt. Aber eben deswegen können wir auch nicht ſagen, daß wir uns da noch im Gebiet des eigentlichen Wiſſens befinden. Indeß haben wir auch noch nicht das abſolute. Auf der Seite der Begrenzung des Begriffsgebietes haben wir uns das ſchon nachgewieſen; nun müſſen wir auch hier dieſelbe Betrachtung anſtellen mit der Begrenzung des Urtheilsgebietes. Dieſe iſt alſo das, was ſelbſt keinen Grund haben kann außer ſich, vielmehr der Grund iſt von allem. Nun iſt wirklich dies höchſte Subject, die Einheit des Seins, in der alle Gemeinſchaftlichkeit des Seins begründet iſt, der Idee der Gottheit und zwar unter zwei verſchiedenen Formen gleich geſezt worden, als Schikkſal und als Vorſehung. Beides iſt daſſelbe, ein als Grund geſeztes, das ſelbſt keinen Grund wieder hat, worin aber alles durch Nothwendigkeit gegründet iſt, nur das erſte als bewußtloſes, die andre als bewußtes aufgefaßt. Aber eben aus dieſer Duplicität ſieht man ſchon, daß keine dieſer Formen der Idee Gottes entſpricht, denn der Gegenſaz zwiſchen Gegenſtand und Bewußtſein iſt nicht darin aufgehoben. Wollte man aber ſagen, Nun gut, es fehlt ja nichts, als daß der relative Gegenſaz aufgehoben werde und beides identificirt: ſo geht das eben nicht; denn die höchſte Urſach kann man nicht denken in einer Indifferenz von Bewußtſein und Bewußtloſigkeit. — Doch ſind wir hier auf dem Punkt, daß wir ſehen können, welche reale Bedeutung die Idee eines höchſten Subjectes und der höchſten Einheit der Kraft hat, die nämlich, daß dadurch auf jeder Stufe des Wiſſens eine gegenſeitige

§. 203.

Was dem problematiſchen Gedanken der Begren-

Begrenzung des Seins und des Wiſſens unter beiden Formen, der der Begriffs- und der der Urtheilsbildung, geſezt iſt. Steigen wir aber auf den höchſten Punkt, wo der Gedanke kein Wiſſen mehr ſein kann: ſo tritt ihre reale Bedeutung nicht mehr hervor. Jede Einheit des Seins als eine höhere, als lebendige Kraft, begreift ein Syſtem von Cauſalität unter ſich, welches gerade, in wiefern es durch die höhere Einheit des Seins begrenzt iſt, ſich aus dem übrigen ausſcheidet; an und für ſich würde ſich das Syſtem nicht ausſcheiden, nur Mannigfaltigkeit ſein können, es wird aber ausgeſchieden, ſofern es begrenzt gedacht wird durch die höhere Einheit und auf ſie bezogen. Jede Thatſache, als Urtheil ausgeſprochen, liegt an und für ſich in einem unbeſtimmten Gebiet. Nur wenn die höhere Einheit des Seins gefunden iſt, worin beide Punkte eins ſind, iſt ein beſtimmtes Gebiet da und die Möglichkeit, daß ich das Sein unter den beiden Formen begreifen kann. Dieſes Verhältniß als reines Verhältniß, dieſe Identität des Begriffs, der der höchſte iſt in dieſer Beziehung, und eines Subjects, das höher iſt als eine Maſſe von anderen, iſt der Grund, daß man ein Wiſſen begrenzt, und in ein ſolches theilen kann, das ſpeculativ und empiriſch iſt. D. h. jede Einheit eines Gebietes des Wiſſens muß das an ſich haben, daß alle Prädicate, die darin liegen, nicht über demſelben ſtehen, ſondern innerhalb deſſelben. Von der Seite des Begriffs kommt daſſelbe heraus. Die Gleichſezung beider iſt die Gleichſezung des Inhalts in Beziehung auf das ſpeculative und das empiriſche, und wo beides nicht in einander aufgeht, da kann entweder nur ſpeculativ oder empiriſch gewußt werden. Dies iſt die Bedeutung dieſer höchſten Einheit. Wollen wir ſie aber als die Gottheit auffaſſen: ſo zeigt ſich gleich das inadäquate darin. Dieſe höchſte Einheit alſo und dieſes höchſte Subject hat nur realen Sinn auf dem realen Gebiet, und für den tranſcendenten Grund haben wir nur das negative Reſultat, daß die Gottheit nicht als höchſte Urſach geſezt werden kann, weil ſie dann als Schikſal oder Vorſehung geſezt werden müßte, und in einen Gegenſaz käme, der nicht in ihr iſt, in den Gegenſaz nämlich von Sein und Bewußtſein, welches beides hier noch auseinander gehalten iſt.

Vergl. Beil. C, XLVI., wo es dahingeſtellt iſt, ob Schikſal und Vorſehung als bewußtloſes und bewußtes zu unterſcheiden ſeien (XLV. wird Schikſal geſezt als der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, Vorſehung als dem abſoluten Subject entſprechend), und wo beide zuſammen deshalb als dem abſoluten nicht entſprechend dargeſtellt werden, weil ſie ſich, wie Gott und Natur nur auf das Begriffsgebiet, ſo nur auf das Gebiet von Urſach-Wirkung, auf das Gebiet der Thatſache bezögen.

zung des Urtheils nach unten entſpricht, iſt eben der Begriff der bloßen chaotiſchen Materie.

1. Wenn man das unter der Form des Cauſalitätsverhältniſſes im ſubſtantiellen Sein geſezte als zwiefach begründet theilt, wird man nothwendig auf den Gegenſaz von Form und Materie geführt, und die Form zeigt ſich (z. B. Baum blüht) bis auf ein Minimum von Abweichungen in dem Subject ſelbſt gegründet, die Materie aber (in ſofern ſie nicht wieder als Gattung, alſo in beſtimmter Form und als Begriff, geſezt iſt) im Zuſammenſein.

2. Daher die alte und richtige Behauptung, daß die lebendigen Kräfte als ſolche immateriell ſind, und die Materie aus einer Duplicität von Kräften zu erklären iſt.

3. Ueberall, wo noch geformte Materie iſt, iſt auch noch eine ſubſtantielle lebendige Kraft, auch auf dem anorganiſchen Gebiet. — Alles zuſammen begründet das geſagte, es kann aber nicht weiter ausgeführt werden, eben weil die formloſe Materie uns nirgend gegeben ſondern nur Abſtraction iſt vom ſubſtantiellen Sein.

§. 204.

Die materielle Seite des Seins iſt alſo für ſich betrachtet die aus dem Zuſammenſein zu begreifende.

Dieſer Gedanke hat alſo als Abſtraction ſeinen beſtimmten Inhalt allerdings auch, und deutet auf die Wechſelbeziehung zwiſchen Materie für ſich gedacht und Raum und Zeit als den reinen Schematen des beſonderen. Nämlich es iſt hier nicht nur von der ponderablen oder den Raum erfüllenden die Rede, ſondern auch von dem intellectuell materiellen oder dem im bloßen Bewußtſein die Zeit erfüllenden, beides iſt vielmehr völlig zu paralleliſiren. Wie das nämliche auch von der Form zu verſtehen iſt *).

*) Siehe §. 207., den die Vorleſ. 1818 an §. 203. 1. anknüpfen.

§. 205.

Jedes höhere Subject und alſo auch das gedachte höchſte geht auf in der Totalität des ihm untergeordneten materiellen; und jedes materielle Gebiet, alſo auch die gedachte abſolute Materie, hat nur Einheit durch ein ihr entſprechend geſeztes höheres Subject.

Die einſeitigen Anſichten, die eines von beiden für Schein erklären, heben ſich gegenſeitig auf, und ihre Wahrheit iſt nur in der Combination. Auch ſieht man hier beſtimmt den Ort der Skepſis gegen den Cauſalitätsbegriff, und wie dieſe mit der Skepſis gegen das Sein der materiellen Erſcheinung überhaupt zuſammenhängt *).

§. 206.

Beide problematiſche Gedanken ſind durch die Combination klarer, und alſo auch die Weltanſchauung beſtimmter geworden.

---

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an §. 208.). Die Skepſis hat ſich vorzüglich immer an zwei Punkte gehängt, ſie hat die Idee der Gottheit beſtritten und die Realität des Verhältniſſes von Urſach und Wirkung. Die erſte immer nur ſcheinbar, in der zweiten aber die Geſtaltung, die eine relative Sonderung iſt, welche im Verhältniß von Urſach und Wirkung ſteht; denn wenn in der materiellen Seite des Seins alle Wechſelwirkung beſtritten wird: ſo wird die Geſtaltung beſtritten. Was dann aber zu ſezen übrig bleibt, iſt nichts als der geſtaltloſe Stoff, d. h. das ſchlechthin einzelne in Zeit und Raum. Alle Skepſis hält auch alle Combination für falſch; das wahre in dem die Zeit erfüllenden iſt ihr nur das momentane Bewußtſein in ſeinem Zeitmoment als bloß fließendes, in dem den Raum erfüllenden nur die Atome, das unendlich kleine ohne alle Differenz der Geſtaltung, die nichts ſei als Schein. Damit aber, daß dieſes als das ſeiende geſezt wird, hört alles Wiſſen auf, weil nur die Grenze des Wiſſens als Wiſſen geſezt wird, nur das als das wahre, was unterhalb des wahren Wiſſens liegt. Darum wird auch alle Skepſis durch dieſes beides aufgehoben, 1. daß die Vorſtellung von dem höchſten Subject als lezter Urſach dem tranſcendenten Grunde nicht entſpricht, 2. daß die Vorſtellung von einem geſtaltloſen Stoff nur eine Abſtraction iſt.

Nämlich theils in wiefern beide Schemata dieſelben, theils in wiefern beide Enden wieder als identiſch können angeſehen werden *),

§. 207.

(Zuſaz zu §. 203.) **Unter Materie iſt nicht nur das raumerfüllende, ſondern auch das nur zeiterfüllende, das chaotiſch materielle des Bewußtſeins zu verſtehen.**

Dieſes, die Zeitbeſtimmung, der Grad, die Dauer ſind eben ſo nur im Zuſammenſein des bewußten Subjects mit anderem gegründet, wie die Formen und die Eigenthümlichkeit im Begriff und Charakter des Subjekts ſelbſt gegründet ſind. Auch kann man dies ideal materielle um ſo mehr mit jenem real materiellen zuſammen bringen, als ſich auch jenes in dieſem unmittelbar abbildet, denn dieſes materielle iſt es, was in der Phyſiognomie wieder erſcheint **).

---

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an §. 208.). Dieſe beiden Vorſtellungen haben uns ſchon ſeit langer Zeit vorgeſchwebt und ſind uns nur allmählig klarer geworden. Jezt aber ſtehen wir auf dem Punkt, von wo aus wir ſie ganz überſehen können. Das eine Ende iſt nicht der tranſcendente Grund des Wiſſens, ſondern bloß die Grenze des Wiſſens; und das andere Ende iſt nicht dasjenige, woraus die Idee der Welt conſtruirt, woraus alles gemacht werden könnte, denn es kann an und für ſich gar nicht exiſtiren, ſondern nur Grenze des gemachten, deſſen, was gedacht werden kann.

**) Vorleſ. 1818. Gewöhnlich verſteht man unter Materie nur das raumerfüllende auf ausſchließliche Weiſe. Raum und Zeit ſind aber Correlata, und es giebt auch etwas, das die Zeit auf ausſchließende Weiſe erfüllt, nämlich das wirkliche Bewußtſein, und dieſes unmittelbar und ausſchließlich zeiterfüllende, von aller Geſtaltung abgeſehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Nämlich wenn wir fragen, Was bleibt denn, wenn wir beim raumerfüllenden von aller Geſtaltung abſehen, übrig? ſo müſſen wir ſagen, Die Intenſität, mit welcher, und dann die Ausdehnung, in welcher der Raum erfüllt iſt. Eben ſo auf dem Gebiet des zeiterfüllenden. Sehen wir da von aller beſtimmten Geſtaltung ab: ſo bleibt ebenfalls zweierlei übrig, nämlich der Grad der Intenſität womit die Zeit erfüllt iſt, alſo die Stärke des Bewußtſeins, bei der wir ganz von der beſtimmten Geſtaltung abſtrahi-

§. 208.

(Zuſaz zu §. 205.) **Mit dem Sein iſt alſo auch das Wiſſen zwiſchen jenen Punkten, die nur als Grenzen geſezt ſind, der höchſten Gattung- als zugleich höchſten Urſach und der abſoluten chaotiſchen Materie eingeſchloſſen.**

Es kann uns nur ein Sein zwiſchen dieſen Punkten gegeben ſein, und wir können nur um ein Sein zwiſchen dieſen Punkten wiſſen, da wir ſchon dieſe ſelbſt nicht mehr wiſſen *).

---

ren können, und dann die Dauer, die der Ausdehnung auf der Seite des Raums entſpricht. Beides alſo müſſen wir unter der Vorſtellung der chaotiſchen Materie zuſammenfaſſen. Hier fällt nun zuerſt dieſes ins Auge, daß wir auf dieſer untern Grenze eben ſowol den Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand verlieren, wie wenn wir über die obere Grenze hinausgehen. Die chaotiſche Materie als raumerfüllend iſt nun alſo nicht der Gegenſtand, denn um das zu werden müßte ſie erſt Geſtalt haben, ſondern bloß Subſtrat des Gegenſtandes, und als zeiterfüllend iſt ſie Subſtrat des Begriffs, nicht Begriff ſelbſt, weil ſonſt eine Geſtaltung wäre. Die ganze chaotiſche Maſſe aber enthält den Gegenſaz nicht aus Mangel an Geſtaltung; die obere Seite hingegen, wo auch der Gegenſaz zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufhört, iſt der chaotiſchen Materie vollſtändig entgegengeſezt, denn da hört der Gegenſaz nicht auf aus Mangel, ſondern weil der Gegenſaz ein Mangel iſt. Die chaotiſche Materie iſt alſo ein leerer Gedanke. Da aber — das allgemeine iſt immer ſtofflos d. h. ohne ausſchließende Raum- und Zeiterfüllung — das einzelne ein einzelnes nur iſt durch ſeine Beſtimmtheit durch Raum und Zeit, die chaotiſche Materie aber nichts iſt als geſtaltloſe Raum- und Zeiterfüllung: ſo iſt ſie Bedingung für das einzelne Daſein und die Grenze des Urtheils, das keinen Grund hat als das einzelne. Darum muß ſie aber auch vorher da ſein, ehe ein Urtheil gefällt werden kann, und das iſt ihr wahrer Gehalt.

*) Vorleſ. 1818. Verbinden wir dieſes noch einmal, die Vorſtellung des höchſten Subjects und die Vorſtellung von dem geſtaltloſen Stoff: ſo ſehen wir, wie beides zuſammen genommen die Grenzen darſtellt, in welchen das wißbare Sein eingeſchloſſen iſt bezogen auf die beiden Denkformen. So wie ich an das höchſte Subject gekommen bin, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann: ſo iſt kein Gegenſaz zwiſchen höherem und niederem mehr möglich; und ſo wie ich auf ſolchen pro-

§. 209.

Nur in unſerem Wiſſen um die Totalität des Seins könnte eine Identität des ſpeculativen und empiriſchen ſein; jedes einzelne Gebiet des Seins kann nur auf eine von beiden Arten geſondert gewußt werden.

1. Jene Durchdringung wäre die wahre reale Weltweisheit, der eigentlich geſuchte Begriff von Philoſophie.

2. Jedes einzelne Gebiet, wenn es nach einer relativ höchſten Gattung gemeſſen wird, enthält kein vollendetes Syſtem von Cauſalität; denn ſein anderes leidet auch von auswärtigem und wirkt auf ſolches. Und eben ſo, wird es nach einer relativ höchſten Urſach abgemeſſen: ſo iſt es kein wahres Syſtem von Kräften *).

---

blematiſchen Zuſtand des Seins gekommen bin, daß noch kein Subject iſt, dem etwas könnte beigelegt werden: ſo bin ich unterhalb des Urtheilsgebietes gekommen, in den geſtaltloſen Stoff, der auch unterhalb des Wiſſens fällt. Innerhalb dieſer Grenzen liegt alſo alles wißbare.

*) Vorleſ. 1818. Sehen wir nun auf den Gegenſaz zwiſchen empiriſchem und ſpeculativem Wiſſen, wie er aufgeht in den Formen der Begriffs- und Urtheilsbildung, je nachdem die eine oder die andere dominirt: ſo müßte, wenn wir uns dies durch das ganze Gebiet des Seins fortgeſezt denken, daß mit jeder beſtimmten Art und Weiſe des Zuſammenſeins auch ein organiſches Glied in dem Syſtem der Kräfte geſezt iſt (§. 199.), überall eine Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen möglich ſein. Allein dies iſt nur ein Schein, und wenn wir es näher betrachten: ſo werden wir ſagen müſſen, daß eine ſolche Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen, daß es völlig gleichgültig wäre für ein Sein, ob es unter der Form der Begriffsbildung oder der Form der Urtheilsbildung ausgedrükkt würde, nur ſtatt finden könnte, wenn die Totalität des Seins gegeben wäre. Wäre das ganze Sein gegeben: dann wäre ſpeculatives und empiriſches daſſelbe. Aber die Totalität des Seins iſt uns nicht gegeben in unſerem dem Sein entſprechenden Denken, und in jedem einzelnen Sein, das wir ausſcheiden, iſt es nicht vollkommen wahr, daß ſich das ſpeculative und empiriſche völlig durchdringen könnte. Die Sache iſt die. Wo ich ein beſtimmtes Zuſammenſein ſeze, da muß es auch ein organiſches Glied im Syſtem der Kräfte

geben, was demſelben entſpricht. Aber nun kann ich nicht ſagen, alle Urtheile, die ein und daſſelbe Subject haben, denen entſpricht auch daſſelbe organiſche Glied im Syſtem der Kräfte, ſondern ich werde ſagen müſſen, das Subject hat in jedem Urtheil ſein eigenthümliches Glied im Syſtem der Kräfte, worin es ſteht; dasjenige Zuſammenſein alſo, was ſein anderes Glied auch in dieſem Syſtem hat, geht auch in dieſem Syſtem auf. Aber dieſes Syſtem hat wieder ein Zuſammenſein mit einem anderen; es iſt einem anderen coordinirt, mit welchem es unter einem gemeinſchaftlichen höheren ſteht. Sehe ich nun auf ein Sein im Syſtem a, das lediglich durch dieſes Syſtem beſtimmt iſt: ſo iſt es gleich, ob ich es empiriſch oder ſpeculativ auffaſſe. Iſt es aber auch durch das Syſtem b begründet: ſo muß ich erſt auf das Syſtem c, das über a und b liegt, hinaufgehen. Das Syſtem c hat aber wieder noch ein höheres über ſich, und ſo fort bis zum höchſten, alſo gilt jenes auch nur vom ganzen Sein; jeder einzelne Gegenſtand dagegen wird eine Seite haben, nach welcher er indifferent iſt gegen das ſpeculative und empiriſche, und eine andre, nach welcher er mehr auf das eine oder das andre hingerichtet iſt, alſo wird es in jedem mehreres geben, was mehr ſpeculativ, und anderes, was mehr empiriſch gewußt wird. Alles Zuſammenſein, das in Einem Syſtem liegt, wird mehr ſpeculativ, was in mehreren Syſtemen, mehr empiriſch aufgefaßt werden können. Fälle ich z. B. das Urtheil, Der Stein wird von der Sonne erwärmt: ſo weiſt das auf ein Sonnenſyſtem zurük; fälle ich das Urtheil, Der Stein iſt ſchwer: ſo weiſt dies bloß auf das Verhältniß des Steines zu dem Syſtem zurük, dem er angehört, zur Erde, und lezteres kann eher ein ſpeculatives Wiſſen werden, als erſteres. So finden wir es nun auf jedem Gebiet, auf dem ethiſchen ſowol als auf dem phyſiſchen, und wir müſſen ſagen, das ſpeculative an und für ſich und eben ſo das empiriſche ſind beide unvollſtändig, weil in jedem als ſelbſtändig geſezt wird, was durch das andre doch bedingt iſt. Das ſpeculative entſpricht der Begriffsbildung, das empiriſche der Urtheilsbildung. Nun haben wir früher auf allgemeine Weiſe geſehen, daß beide, Begriffs- und Urtheilsbildung, gegenſeitig durch einander bedingt ſind; folglich iſt es auch eben ſo mit dem ſpeculativen und empiriſchen, und iſolire ich die eine Form: ſo reiße ich ſie aus ihrer Bedingung heraus, und mein Wiſſen darin wird einſeitig und unvollkommen und kann nicht der Idee des Wiſſens adäquat ſein. Aber auch das ſehen wir, daß die reine Identität von beidem nur im Wiſſen um die Totalität des Seins ſein könnte. Was iſt die Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen? Das iſt die eigentliche Philoſophie. Will eins von beiden die höchſte Idee des Wiſſens allein darſtellen: ſo iſt das falſch; denn die Philoſophie iſt nur die Durchdringung aller Gegenſäze im Gebiete des Wiſſens. Wir werden alſo auch ſagen müſſen, daß wir immer nur im Bilden der Philoſophie begriffen ſind, und daß jeder in allen ſeinen Operationen deſto philoſophiſcher iſt, je mehr er fühlt, daß eins vom andern getrennt die Idee des Wiſſens nicht erreicht.

§. 210.

Anſtatt einer Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen iſt uns nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andre möglich, oder eine wiſſenſchaftliche Kritik.

1. Dies iſt die relative Geſtalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an ſich, ſondern als Kritik ihrer Selbſtdarſtellung im realen Wiſſen.

2. Auf dieſe Weiſe iſt das abſolute Wiſſen vor der Vollendung des realen nur zertheilt und abgebildet gegeben, und iſt eigentlich nur in dem nicht auszudrükkenden Gedanken der Einheit des zertheilten *).

---

*) Vorleſ. 1818. Da die reine Idee des Wiſſens nirgend realiſirt iſt, haben wir einen Erſaz dafür? Ja, in der Kritik = Vergleichung des Wiſſens wie es iſt mit der höchſten Idee des Wiſſens, welche auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet daſſelbe iſt, was Gewiſſen auf dem Gebiet des ſittlichen Lebens. —

Einen analogen Erſaz haben wir auch für das Nichthaben des tranſcendenten Grundes, das genau damit zuſammenhängt, daß wir nicht zur vollſtändigen Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen gelangen können. Wir haben ihn nämlich 1. dadurch, daß wir im Stande ſind jede Vorſtellung, die ſich ſtellt, als entſpräche ſie dem abſoluten, als ihm nicht entſprechend darzuſtellen, und 2. dadurch, daß wir, wie ſich die einzelnen Gebiete des Wiſſens verhalten zur reinen Idee des Wiſſens, die nur in der Totalität des Seins gegeben ſein könnte, eben ſo nun ſagen können, daß wir die Möglichkeit, uns das abſolute wirklich vorzuſtellen, zunächſt immer noch binden müſſen an eben die Aufgabe, die Totalität des Seins uns vorzuſtellen, d. h. daß wir jenes nicht haben können auf poſitive Weiſe ohne dieſe, wodurch alſo das abſolute ſich uns fixirt in der Formel einer nothwendigen Vorausſezung, die wir aber nicht vollziehen können. Das können wir auf dem Punkte, auf welchem wir ſtehen, genau einſehen. Könnten wir nämlich eine Vorſtellung haben vom Urſein, vom höchſten Weſen: ſo müßte ſie doch in ein Gebiet des empiriſchen oder ſpeculativen Wiſſens fallen. Darein kann ſie aber nicht fallen. Wir müßten alſo erſt eine Durchdringung beider Formen haben, wenn wir das höchſte Weſen finden wollten. Wir ſehen daher, daß auf dieſem Wege nicht weiter zu kommen iſt, wenn wir uns nicht eine Täuſchung vormachen wollen, und wir müſſen ſagen,

So gewiß wir die Idee des Wiſſens nicht aufgeben können, eben ſo gewiß müſſen wir auch dieſes Urſein, in welchem der Gegenſaz zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufgehoben iſt, vorausſezen, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können. — —

Fragen wir nun, welches Reſultat die bis hieher fortgeführte Unterſuchung gegeben hat: ſo iſt zunächſt zu bemerken, daß die §. 144. 164. geahndete, §. 174. conſtruirte, den Begriff und das Urtheil begründende Indifferenz von beiden als nothwendig vorauszuſezendes und anzuſtrebendes mannigfach aufgewieſen, und eben ſo, daß die §. 167. auch nur geahndete Identität der oberen und unteren Begriffs- und Urtheilsgrenze als nothwendiges Ergebniß der Unterſuchung herausgeſtellt iſt. Ferner iſt nachgewieſen, was dieſen Grenzen im Sein entſpricht, nämlich die höchſte Kraft und das Zuſammenſein, und daß dieſe identiſch ſind, wie jene Grenzen ſelbſt, dann daß zwiſchen beiden Punkten, dem abſoluten Subject und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, das geſammte Sein und Wiſſen eingeſchloſſen iſt, und zulezt, daß weder irgend eines dieſer Glieder noch irgend eine Identität derſelben dem abſoluten entſpricht, der Idee der Gottheit, ſondern in allen Identitäten zuſammengenommen nur die Idee der Welt, das Syſtem der Kräfte, der feſtſtehenden Formen des Seins, wie es mit dem Syſtem von Urſach und Wirkung identiſch iſt, gegeben iſt, ſo daß nur noch zu unterſuchen bleibt, ob etwa die Idee der Gottheit von einem andern Punkte aus, als dem, von welchem bisher ausgegangen iſt, genügender dargeſtellt werden kann, und wie dem zu erwartenden Ergebniß gemäß ihr Verhältniß zur Welt zu beſtimmen iſt, in welchem dann als höchſte Spize und zugleich als Uebergang zum zweiten Theil die Identität der tranſcendenten und formalen Seite hervortreten müßte.

Wir ſehen alſo, daß wir hier alle Elemente beiſammen haben, die den Darſtellungen von 1822 und 1828 ſowol bei der erſten Darſtellung des tranſcendenten (vergl. §. 137. Anmerk.) als bei der erſten Wiederaufnahme deſſelben (vergl. §. 154. und §. 166. Anmerk.) zum Grunde liegen; nämlich was die erſte betrifft: ſo haben wir hier nun zur §. 136. gefundenen Identität des idealen und realen auch die ihr von der Wahrnehmung aus entſprechende Identität der Raum- und Zeiterfüllung, und was die zweite betrifft, zur §. 164—174. gefundenen Identität der beiden oberen Gedankengrenzen einerſeits und der beiden unteren andererſeits auch die Identität der oberen und unteren und zwiſchen beiden das geſammte Wiſſen in ſeinen verſchiedenen Zweigen und in ſeiner Einheit und Vollendung. Nur die Unterſcheidung fehlt im Texte, die jene anderen Darſtellungen, freilich ohne Schaden für die Identität, zwiſchen den beiden oberen Gedankengrenzen einerſeits und den beiden unteren andrerſeits machen; denn der Text und eben ſo auch die Vorleſ. 1818 kennen bis hieher nur die Identität der Raum- und Zeiterfüllung als Subſtrat des Begriffs ſowol als des Urtheils, und als das über beide hinausragende und jenſeit beider nach oben hin zuſammentreffende nur die Identität des idealen und realen, ohne irgend

die obere Begriffsgrenze von der obern Urtheilsgrenze und die untere Begriffsgrenze von der unteren Urtheilsgrenze anders als der Geneſis nach zu unterſcheiden. Wogegen die Beilagen C. und D. für beide Denkformen ſchon an jener Stelle ein zwiefaches Subſtrat ſezen, einen zwiefachen terminus a quo und eben ſo einen zwiefachen terminus ad quem, und ſich zur Bezeichnung der Differenz der differenten Ausdrükke für die von verſchiedenen Punkten aus gefundenen Begriffs- und Urtheilsgrenzen bedienen; denn ſie ſezen die eine obere Gedankengrenze, die Einheit des Seins, als diejenige, von welcher als von der Indifferenz aller Gegenſäze durch Entgegenſezung zu der andern obern Grenze, zum abſoluten Subject, als zu derjenigen Einheit fortgeſchritten werde, welche die lebendige Zuſammenfaſſung aller Gegenſäze ſei; und die eine untere Gedankengrenze, die Möglichkeit unendlicher Urtheile, ſezen ſie als die nur chaotiſche Raum- und Zeiterfüllung, von welcher zur andern, zur abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, als zur geordneten Raum- und Zeiterfüllung wie vom Leeren zum erfüllten fortgeſchritten werde, ſo daß alſo nach dieſen Beilagen die obere Begriffsgrenze ſich verhält zur oberen Urtheilsgrenze, und andrerſeits die untere Begriffsgrenze zur unteren Urtheilsgrenze, wie der terminus a quo zum terminus a quem, wie das leere zum erfüllten, wie der unvollkommene Begriff zum vollkommnen. Dem Weſen nach iſt aber damit von C. und D. nichts der früheren Auffaſſungsweiſe Schl's fremdes gegeben, wie ſich unten im techniſchen Theile ergeben wird, für die Conſtruction des erſten Theils jedoch iſt die Differenz klar, denn man ſieht, es war von 1822 an des Verfaſſers Abſicht, bei der Beziehung des tranſcendenten auf das formale nicht nur den Gegenſaz von Urtheil und Begriff im allgemeinen ſondern auch ſchon die Gegenſäze beſtimmt hervortreten zu laſſen, innerhalb deren ſich der Begriff und das Urtheil bewegen, womit dann weſentlich zuſammenhängt, daß C, (XXXV—XXXVIII.) und D. (35 seqq.), die zulezt genannte Beilage gedrängter und überſichtlicher, gleich bei dem bis §. 166. gewonnenen Reſultate die ganze Geneſis des Begriffs und des Urtheils vom Minimum bis zum Maximum und den Uebergang aus der einen Form in die andere als im tranſcendenten angelegt aufſtellen. Aber auch das iſt klar, daß dazu das 1814, alſo im Texte angelegte Gerüſt kaum ausreichte, und darum nur mit Mühe und nicht ohne gewaltſame und die Symmetrie aufhebende Einſchiebſel und Einſchnitte beibehalten werden konnte, folglich daß die Vorleſungen 1831 ganz wohl thaten, es völlig niederzureißen und aus ſeinen Beſtandtheilen dem erweiterten Plane gemäß ein ganz neues aufzuführen. Wie ſie die Aufgabe gelöſt haben, liegt in der Beilage E. vor Augen; ſie haben von Anfang an ausgeführt, was in C. und D. angelegt war, nur jene von C. und D. gemachte Unterſcheidung der oberen Begriffs- und Urtheilsgrenzen und die ihr analoge der unteren haben ſie wieder aufgegeben, wahrſcheinlich weil ſie ihnen, und das wol mit Recht, unhaltbar erſchien weil willkührlich; ein Schwanken, nicht der Anſchauung des Verfaſſers, ſondern nur ſeiner Terminologie.

§. 211.

Da das Syſtem der Actionen für uns nur da iſt vermittelſt der organiſchen Affectionen, alſo vermittelſt des bewegten Bewußtſeins: ſo entſteht von ſelbſt ein Gegenſaz zwiſchen denjenigen Actionen, wo das Bewußtſein nur leidend, und denen, worin es thätig erſcheint. Jene bilden im Umfang des empiriſchen das Gebiet des phyſiſchen, dieſe das des ethiſchen Wiſſens.

Urſprünglich iſt in jedem Bewußtſein einer Action, daß wir der eine Factor ſind, und das außer uns geſezte der andre. Nur mittelbar unterſcheiden wir hernach im lezteren ſelbſt zwei auf einander wirkende Factoren, oder auch im erſteren, wenn wir auf unſre verſchiedenen Vermögen reflectiren *).

Für den folgenden Abſchnitt, der vom tranſcendenten Grunde handelt für unſre Gewißheit im Wollen, wird ganz beſonders die Beilage E. (XLI. seqq.) zu vergleichen ſein. Für §. 180—182. und für §. 193—210. mit Ausnahme deſſen, was darin über das abſolute feſtgeſtellt iſt, wovon E. erſt ſpäter handelt, iſt die Vergleichung dieſer Beilage, beſonders was das Verſtändniß der Terminologie betrifft, dann aber auch zur faßlicheren Ueberſicht des geſammten zwiſchen der abſoluten Einheit und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins in entgegengeſezter Bewegung ſchwebenden Wiſſens und des ihm entſprechenden Seins von nicht geringer Bedeutung. (S. E, XXXV—XL.). Auch Beil. A, XIV. seqq. iſt als erſte Grundlage für das im Text von §. 175. an bis hieher gegebene wichtig. Vergl. aber §. 225. Anmerk. zu Ende.

*) Die Vorleſ. 1818, welche die hier beginnende Betrachtung eine ſupplementariſche nennen, machen den Uebergang nicht durch dieſen §., der auch in C, XLVIII. als willkührlich bei Seite geſchoben wird, ſondern gehen gleich in der Weiſe des folgenden §. zu Werke, d. h. alſo, ſie beginnen die Parallele zwiſchen Wollen und Wiſſen zu zeichnen nach leichter Anknüpfung an früheres. Einen gründlicheren Uebergang macht die Beilage C, XLVI—XLVIII., den gründlichſten E, XLII. seqq., die auch die Parallele vollſtändig durchführt, und auch von Anfang an, wie früher nachgewieſen iſt, alles dazu vorbereitet hat. Die Vorleſungen von 1831 heben dieſen Abſchnitt ſo hervor, daß ſie ihn die zweite Abtheilung des erſten Theils nennen, und ihn der vorangegangenen Unterſuchung durchaus coordiniren. Vergl. §. 212. 1.

§. 212.

Dieſer Gegenſaz des ethiſchen und phyſiſchen iſt uns aber weit früher ſchon gegeben, indem wir uns des Wiſſens nur bewußt worden ſind mit dem Wollen zugleich.

1. Wir unterſcheiden das Denken vom Wiſſen durch die Ueberzeugung; dieſe konnten wir aber nur erkennen, wenn wir ſie auch in einem andern hatten, nämlich im Wollen *). An dieſen Parallelismus mußten wir alſo eigentlich immer zugleich denken.

2. Beide Charaktere des Wiſſens, in ſofern ſie in der Ueberzeugung liegen, ſind alſo auch auf das Wollen anzuwenden, und es giebt alſo eine gemeinſchaftliche Production des Wollens und ein dem Wollen entſprechendes Sein.

3. Alſo iſt auch mit der Idee des Wiſſens zugleich, in wiefern es dem Sein entſpricht, ein Gegenſaz im Sein geſezt, dasjenige nämlich, welches dem Denken vorangeht, in wiefern das Denken nur Betrachtung iſt, und dasjenige, welches auf das Denken folgt, in ſofern das Denken ein Wollen ausdrükkt. — Dies iſt nicht eine Analyſe des Bewußtſeins als Action, alſo auch nur empiriſch, ſondern das Bewußtſein iſt hier ſchematiſch betrachtet. Denn nur dieſer beſtimmte Gegenſaz iſt die Form der Identität des Bewußtſeins im Fluß der Actionen.

4. Alſo iſt auch als der Form des Begriffs entſprechend eine zwiefache Reihe auf- und abſteigenden Seins zu denken, die in dem Sein, welches dem Denken vorangeht, die Naturformen, und in dem Sein, welches dem Denken im Wollen folgt, die Sittenformen. Die Relativität in der Gemeinſchaftlichkeit bildet hier den Exponenten der Reihe, und die Glieder ſind deſto höher, je weniger Relativität darin geſezt iſt. (Anmerk. Dies läßt ſich richtig verſtanden von der ethiſchen Seite auch ſagen.)

*) §. 88. 95.

§. 213.

Man kann zwar ethiſches und phyſiſches auf doppelte Weiſe als Eine Reihe bildend anſehen, aber der Punkt, wo der Gegenſaz im Menſchen heraustritt, iſt immer ein Wendepunkt.

1. Unterhalb des Menſchen iſt der Gegenſaz zwiſchen ihm und dem außer ihm geſezten Sein abgeſtumpft, und es giebt weder beſtimmtes Denken noch beſtimmtes Wollen. Es gehört weſentlich zu unſerm Selbſtbewußtſein als Gattung, den Thieren beides abzuſprechen. Da aber ein analoges Verhältniß ſtatt findet zwiſchen Thier und Pflanze: ſo kann man allerdings eine Reihe von Aufſteigungen der Entwikkelung des idealen annehmen, und den Menſchen mit ſeinem ganzen Sein als lezтes Glied ſezen, ſo daß die Ethik nur in die Phyſik des Menſchen verwächſt.

2. Eben ſo kann man umgekehrt annehmen ein Entwikkeln des realen aus dem idealen, wo nun die von dem Menſchen ausgehende, welche bloße Modification iſt, die niedrigſte Stufe bildet. Höher entwikkeln die Thiere das reale, welche Stoffe abſezen, und die Pflanzen, welche materielle Keime abſezen, ſo daß die ganze Phyſik als die Ethik des unbeſeelten erſcheint.

3. Man kann aber nicht ſagen, es ließe ſich eben ſo gut eine Ethik der Thiere u. ſ. w. ſezen. Denn die Einflüſſe von den Thieren auf die Geſammtheit des Seins ſind weit geringer, als die des Menſchen, und auf den untern Stufen iſt der Gegenſaz zwiſchen idealem und realem abgeſtumpft, und alſo die Thätigkeit des idealen Princips in ſeiner eigentlichen Natur nicht aufzufinden. Der Menſch iſt alſo der Wendepunkt, von welchem allein aus das Sein unter der Form der Thätigkeit des idealen auf das reale kann angeſchaut werden.

4. Erſcheint der Menſch für eine Theilung des geſammten Wiſſens als ein zu ſehr vereinzelter Punkt: ſo bedenke man,

daß er dieſes zwar iſt in der Möglichkeit des geſammten Seins, aber nicht in dem Umfange des uns gegebenen irdiſchen Seins, denn in dieſem iſt er die Blüthe des idealen *).

§. 214.

Wir bedürfen eben ſo gut eines tranſcendentalen Grundes für unſre Gewißheit im Wollen, als für die im Wiſſen, und beide können nicht verſchieden ſein.

1. Der Grund, vermöge deſſen andre daſſelbe wollen, als wir, iſt auch nicht in uns als einzelnen geſezt, denn es iſt der Grund der Identität des allgemeinen und beſonderen, ſondern zunächſt freilich in der lebendigen Kraft der Gattung, worauf die eigentliche ethiſche Deduction ruht. Aber der Grund der Zuſammenſtimmung unſres Wollens zum Sein, daß nämlich unſer Thun wirklich außer uns hinausgeht, und daß das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unſeres Willens aufnimmt, dazu liegt der Grund nicht in der Gattung, ſondern nur in der rein tranſcendentalen Identität des idealen und realen.

2. Verſchieden können beide deshalb nicht ſein, weil ſonſt nicht nur Denken und Wollen verſchieden begründet wären, ſondern auch jedes zwiefach, in ſofern jedes zugleich das andre iſt. Es bliebe alſo eine Duplicität geſezt, welche entweder wieder in einer höheren Einheit begründet ſein müßte, und dieſe wäre dann

*) Vorleſ. 1818. Wir ſahen früher, jedes Sein ſei frei, ſofern man es als Kraft ſeze, und der Nothwendigkeit unterworfen, ſofern es betrachtet werde im Zuſammenhange mit anderem. Sofern es aber frei iſt, können wir nun auch ſagen, es ſei ein wollendes. Nur dürfen wir die Abſtufungen nicht verkennen. Der Menſch iſt das höchſte wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens iſt in den Thieren; im vegetabiliſchen Sein verbirgt ſich das Wollen ſchon ganz, und gehen wir ins anorganiſche: ſo hat das ſein Leben bloß in der Vergangenheit und man findet das Wollen darin nur, wenn man wieder auf das ganze zurükkgeht. So kann man die ganze Natur anſehen als eine verminderte Ethik.

der wahre tranſcendentale Grund, oder welche das Daſein zerſchnitte und ſtatt der Gewißheit wieder Zwieſpalt begründete.

3. Der Glaube an Gott ruht bei den meiſten Menſchen weit mehr auf der Gewißheit des Gewiſſens, als auf der Gewißheit des Verſtandes. Wenn ſie inne werden, daß ſie auf dieſer Seite können zur Skepſis gebracht werden, recurriren ſie zwar auf Gott, aber ſelten geht der Glaube urſprünglich von dieſer Seite aus, weil dazu ſchon eine ſpeculative Richtung gehört.

4. Philoſophiſch aber iſt es Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu laſſen und die andre zu verwerfen, wie Kant von der moraliſchen Seite, die meiſten andern von der phyſiſchen gethan. Auch hat Kant die moraliſche nicht ganz recht gefaßt, weil ſein Begriff von Glükſeligkeit zu gemein iſt *).

§. 215.

Dem gemäß nun haben wir auch den tranſcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl.

1. Da er auf beides zugleich geht, muß er auch als beides zugleich geſezt ſein; wir haben aber keine andre Identität von beidem als das Gefühl, welches im Wechſel als das lezte Ende des Denkens auch das erſte des Wollens iſt, aber immer nur relative Identität, dem einen näher als dem andern. Wir kön-

*) Die Vorleſ. 1818 folgen hier faſt ganz dem Gange des Textes, und fügen nur hinzu, wie auf jenem früheren Standpunkte die höchſte Urſach, ſo würde hier die höchſte Weltordnung von vielen für das abſolute gehalten, aber nicht mit größerem Rechte. —
C, L. führt die Parallele weiter aus, und zeigt dann, daß die ſich hier auf dem Gebiet des Wollens ergebenden Formeln für das tranſcendente dieſelben ſind, als die auf dem Gebiet des Denkens gefundenen, daß man alſo von der einen Seite aus nicht weiter kommt, als von der andern aus. — Eben ſo der Hauptſache nach D, 49. und E, XLV—XLIX Der Text bringt die ſich vom ethiſchen aus ergebenden Formeln für den tranſcendenten Grund erſt §. 217. gelegentlich zur Sprache.

nen ſagen, daß mit unſerem Bewußtſein uns auch das Gottes gegeben iſt als Beſtandtheil unſeres Selbſtbewußtſeins ſowol als unſeres äußeren Bewußtſeins.

2. Wenn nun das Gefühl von Gott das religiöſe iſt: ſo ſcheint deshalb die Religion über der Philoſophie zu ſtehen, wie auch viele behaupten. Es iſt aber nicht ſo. Wir ſind hieher gekommen, ohne von dem Gefühl ausgegangen zu ſein, auf rein philoſophiſchem Wege. Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſind in beidem gleich vertheilt, nur nach verſchiedenen Seiten. Die Anſchauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, ſondern bleibt nur indirecter Schematismus. Dagegen iſt ſie unter dieſer Form völlig rein von allem fremdartigen. Das religiöſe Gefühl iſt zwar ein wirklich vollzogenes, aber es iſt nie rein, denn das Bewußtſein Gottes iſt darin immer an einem anderen; nur an einem einzelnen iſt man ſich der Totalität, nur an einem Gegenſaz (zwiſchen dem eignen Sein und dem außer uns geſezten) iſt man ſich der Einheit bewußt *).

*) Vorleſ. 1818. Wir ſehen ein, daß wir die Idee der höchſten Einheit weder im Gedanken noch in der That vollziehen können. In der That vollzogen wäre ſie ein einzelnes, ſie ſoll aber doch der lezte Grund von allem ſein; im Gedanken vollzogen wäre ſie ein Begriff oder ein Urtheil, da ſie doch keins von beiden ſein ſoll. Sie iſt aber die nothwendige Vorausſezung für unſer Wiſſen und Wollen. Wie verhält ſich nun zu ihr das Gefühl, das der Uebergang in uns iſt zwiſchen Wollen und Denken? Im Gefühl iſt die im Denken und Wollen bloß vorausgeſezte abſolute Einheit des idealen und realen wirklich vollzogen, da iſt ſie unmittelbares Bewußtſein, urſprünglich, während der Gedanke derſelben, ſofern wir ihn haben, nur vermittelt iſt durch das Gefühl, nur Abbildung deſſelben. Daher ſich ſo oft wiederholender Streit zwiſchen Religion und Philoſophie auf zwiefache Weiſe, 1. Streit der einen gegen die andre, ſo daß ſie ſich gegenſeitig gar nicht anerkennen, 2. Streit beider um den Primat. Der eine wie der andre iſt nichtig, denn die Intereſſen der einen ſind durchaus nicht denen der anderen entgegen, und von einem Primat der einen vor der andern kann auch nicht die Rede ſein. Es iſt wahr, wir konnten das höchſte im Gedanken nicht vollziehen. Warum nicht? Wir konnten es nur ſuchen unter der Form des Begriffs und des Urtheils. Blieben wir beim Begriff: ſo konnten wir

immer nicht genug beſonderes abſtreifen; beim Urtheil: ſo konnten wir nicht genug combiniren. Streiften wir aber genug ab: ſo kamen wir aus dem Begriff heraus; combinirten wir genug: aus dem Urtheil. Wir konnten alſo das abſolute als Begriff und Urtheil nicht finden; nur in negativer Form konnten wir es aufſtellen, und das iſt unſer Nichthaben. Wie iſt es nun mit dem Haben im religiöſen Bewußtſein? Allerdings iſt in demſelben das abſolute, aber nicht an und für ſich, wie wir es in der Speculation ſuchten, ſondern immer nur an einem andern, an einem Bewußtſein des Menſchen von ſich ſelbſt, von beſtimmten menſchlichen Verhältniſſen u. ſ. w. Wollen wir das Bewußtſein Gottes iſoliren: ſo gerathen wir in ein bewußtloſes Brüten, und wir müſſen immer ſagen, das Bewußtſein Gottes ſei um ſo lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei iſt. Damit tritt aber beides ins Gleichgewicht. Im religiöſen Bewußtſein, wenn es in ſeiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, iſt das Beſtreben das Bewußtſein Gottes zu iſoliren gar nicht; der religiöſe Menſch hat kein Arg daraus, das Bewußtſein Gottes nur zu haben an dem friſchen und lebendigen Bewußtſein eines irdiſchen. Das philoſophiſche Beſtreben will es aber rein für ſich haben, und es genügt ihm, ſich deſſelben an und für ſich als einer nothwendigen Vorausſezung bewußt zu ſein, ſo daß es jedem nachweiſen kann, ſo gewiß man wiſſen wolle, ſo gewiß bedürfe man dieſer Vorausſezung des abſoluten, in welcher allein das Wiſſen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wiſſen abzuleiten ſeien. Deshalb aber bleibt nun doch der Philoſoph nicht zurükk, weil er will, was ein anderer nicht hat. —

Vergl. C, LI. seqq., wo das Gefühl genau beſtimmt wird als religiöſes Gefühl, als allgemeines Abhängigkeitsgefühl, vermittelſt deſſen das abſolute eben ſo in uns geſezt ſei, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns geſezt ſeien.

D, 49. 50. ſcheint hauptſächlich zu beabſichtigen, Wiſſen Wollen und Gefühl in Beziehung auf das Haben des abſoluten recht beſtimmt zu coordiniren, alſo zu zeigen, von dem Gefühl aus ergebe ſich für das abſolute dem potentiellen Inhalte nach nichts anderes, als von jenen aus, nämlich auch kein poſitives, worin es gegeben wäre; nur die Art, in ihm das abſolute zu haben, ſei eine allgemeine, weil nicht auf einem kunſtmäßigen Verfahren, und eine unmittelbare, weil nicht auf dem Streite ruhend. Im Selbſtbewußtſein an und für ſich giebt es nämlich wol differentes, aber nicht ſtreitiges.

E, (XLIX.) kommt hier zuerſt auf das Gottesbewußtſein und findet für das abſolute die Formel, Grund der Identität des Geſezes und der Weltordnung. Analyſirt enthält ſie dgſſelbe, als die ſich aus den andern Darſtellungen ergebenden Formeln. In der Identität nämlich des Geſezes und der Weltordnung laufen die Identitäten aller von allen Punkten aus gefundenen Gedanken- und Seinsgrenzen zuſammen; und iſt der Grund dieſer Identität im Selbſtbe-

§. 216.

Wir wiſſen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an ſich.

Randbem. In wiefern wir nämlich unſer Denken und Wollen als Eins fühlen *).

1. Das Sein der Ideen in uns iſt ein Sein Gottes in uns, nicht in wiefern ſie als beſtimmte Vorſtellungen einen Moment im Bewußtſein erfüllen, ſondern in wiefern ſie in uns allen auf gleiche Weiſe (alſo auch im Sein Gottes in der menſchlichen Natur) das Weſen des Seins ausdrükken und in ihrer Gewißheit die Identität des idealen und realen ausſprechen, welche weder in uns als einzelnen, noch in uns als Gattung geſezt iſt. — Eben ſo iſt das Sein des Gewiſſens in uns ein Sein Gottes. Nicht in wiefern es in einzelnen Vorſtellungen vorkommt und ſo auch irrig ſein kann, eben wie auch die An-

---

wußtſein überall mitgeſezt: ſo iſt er zugleich der Grund aller Gewißheit im Denken und Thun und der Einheit unſeres Seins im Uebergange vom einen zum andern. Ueber die Differenz des ſpeculativen und religiöſen ſiehe LII. seqq.

*) Vorleſ. 1818. Nun drängt ſich aber die Frage auf, Wenn es denn wahr iſt, daß wir den Gedanken des höchſten an und für ſich nicht vollziehen können, das religiöſe es aber auch nicht an und für ſich, ſondern immer nur an einem andern hat: giebt es nicht eine Art den Gedanken zu vollziehen, auch nicht an und für ſich, ſondern an anderm? So wie wir zu dieſer Frage gekommen ſind durch die Betrachtung des religiöſen, zu der wir nur kamen durch die Zuſammengehörigkeit des Denkens und Wollens: ſo gehen wir denſelben Weg die Frage zu beantworten. Im Gefühl nun iſt die unmittelbare wenn auch nur relative Identität des Denkens und Wollens. Relative darum, weil man immer vom einen zum andern übergeht. Bald iſt das eine das primitive, und das andre dann das ſecundäre, bald umgekehrt. Dies iſt aber immer ſchon wieder Zerlegung der Gefühls, Reflexion über daſſelbe, und gehört alſo als Betrachtung unmittelbar in unſer Gebiet, und wir können fragen, Haben wir nun in der Beziehung des Denkens und Wollens auf einander das Bewußtſein Gottes eben ſo im Gedanken, wie im Gefühl, d. h. an einem andern?

wendung der Ideen im einzelnen irrig ſein kann. Sondern in wiefern es in der ſittlichen Ueberzeugung die Uebereinſtimmung unſeres Wollens mit den Geſezen des äußeren Seins und alſo eben dieſelbe Identität ausſpricht *).

2. Gott iſt uns alſo, da jenes beides die beharrliche Einheit iſt in dem fluctuirenden des Bewußtſeins, als Beſtandtheil

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an die Anmerkung unter der Randbemerkung). Auf der Seite des Denkens war der höchſte Punkt die höchſte Einheit der Kraft, worunter alle Erſcheinungen begriffen ſind. Dieſe Erſcheinungen auf der höchſten Stufe nannten wir Ideen, ſich ſelbſt wieder in einer Mannigfaltigkeit reproducirende Kräfte. Das Syſtem derſelben als Einheit angeſehen iſt alſo der eine Punkt. Der höchſte Punkt auf der Seite des Wollens dagegen war das höchſte Geſez. Die Art, wie die Ideen in uns ſind, die höchſte Kraft, enthält in der That das höchſte in ſich, aber nur wiefern wir nicht dabei ſtehen bleiben, ſondern die Identität des Denkens und Wollens mit darin ſezen. Wie ſind denn die Ideen in uns? Das können wir eben ſo wenig unmittelbar ausſprechen, ſondern wir können nur ſagen, ſie ſind dasjenige, was die einzelnen Vorſtellungen producirt. In ſofern ſie ſich nun wirklich in den einzelnen Vorſtellungen realiſiren, iſt das abſolute nicht darin, denn in ſofern iſt ja ſogar die Möglichkeit des Irrthums darin geſezt. Wenn wir eben ſo auf der andern Seite, auf der des Wollens, das höchſte Geſez betrachten, wie wir es in uns tragen, d. h. als Gewiſſen: ſo müſſen wir wieder ſagen, Wie es in einzelnen Urtheilen lebendig wird, trägt es auch nicht das höchſte in ſich, weil es auch des Irrthums fähig iſt. Aber hinter dieſen, in der Einheit der Ideen und dem höchſten Geſez, ſuchen wir das höchſte, und ſofern wir beides gleichſezen, iſt es das höchſte, die Identität des Denkens und Seins, eins auf das andre bezogen. Die Ideen können nur Quelle der Wahrheit ſein, ſofern ſie das Sein abbilden, und das Gewiſſen kann nur Quelle des Rechts ſein, ſofern es das Verhältniß des Menſchen zur Welt bezeichnet, alſo auch das ganze Sein umfaßt. Das höchſte iſt aber nur in der Identität beider, und dieſe Identität repräſentirt die höchſte Lebenseinheit ſelbſt, die nie als eine perſönliche geſezt werden kann, auch nie als der menſchlichen Gattung allein angehörig, ſondern als die Einheit der Wahrheit und des Gewiſſens, der erſten, ſofern ſie angeregt wird durch das Wollen, des andern, ſofern es angeregt wird durch das Denken. Die Einheit des Denkens und Seins in dieſer Einheit iſt das höchſte ſelbſt, das abſolute. Dieſe Beziehung des Wollens auf das Denken und umgekehrt und die Einheit davon iſt das göttliche in uns. Der religiöſe hat es im Leben, der ſpeculative in der Betrachtung, aber beide haben es nur an etwas anderem.

unſeres Weſens gegeben. Das uns eingeborne Sein Gottes in uns conſtituirt unſer eigentliches Weſen, denn ohne Ideen und ohne Gewiſſen würden wir zum thieriſchen herabſinken.

3. In allen anderen Acten unſres Bewußtſeins iſt uns aber nicht ein Sein Gottes in uns gegeben, weil auch unſer eignes Sein darin nicht ausgedrükkt iſt, ſondern nur ein Zuſammenſein mit anderem, und alſo um das Sein Gottes darin zu finden außer uns herausgegangen werden muß.

4. Wenn Gottes Sein in unſeren Ideen und in unſerem Gewiſſen iſt: ſo ſind doch beide in ihm an ſich nicht geſezt, weil kein Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand und von Wollen und Können oder Sollen in ihm geſezt iſt. Beide drükken alſo das Sein Gottes an ſich nicht aus *).

5. Das Sein Gottes iſt uns in den Dingen gegeben, in ſofern in jedem einzelnen vermöge des Seins und Zuſammenſeins die Totalität geſezt iſt, und alſo auch der tranſcendente Grund derſelben mit; und vermöge ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Syſtem der Begriffe iſt auch in jedem die Identität des

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an das unter 1. aus ihnen angeführte). Nun können wir zeigen, daß ein vollzogenes Bewußtſein Gottes durchaus nicht möglich iſt, weder unter der Form des Gedankens, noch unter der Form des Wollens, es ſei denn an einem andern, eben ſo wie uns dies klar geworden iſt auf der Linie des Gefühls. Ein Wollen auf das abſolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menſchen zu keiner beſtimmten That kommen laſſen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt. Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur ſein, wenn ſie zugleich auf etwas anderes geht. Eben ſo im Gebiet des Denkens. Ein Wiſſen um Gott an und für ſich müßte nichts anderes ſein als ein Begriff. Nun aber liegt es in unſrer Petition, daß in dem Begriff des höchſten der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand nicht geſezt iſt; ſein Begriff kann alſo nur in ihm ſelbſt ſein, in uns nur, ſofern auch in uns das Sein Gottes geſezt iſt. Aber er iſt nur in uns als Beſtandtheil unſres Selbſtbewußtſeins, nicht an und für ſich, ſondern nur an einem anderen. Wir haben alſo nur einen Begriff von Gott mit demjenigen zuſammen, womit der Begriff verbunden iſt. Sollten wir ihn vollkommen haben an ſich: ſo wäre der Begriff in uns, der Gegenſtand außer uns. (Vergl. unten 8.)

idealen und realen geſezt, und alſo auch der tranſcendente Grund derſelben.

6. In allem andern Sein und Zuſtänden der Dinge iſt aber auf dieſelbige Weiſe das Sein Gottes nicht geſezt wie sub 3. von uns geſagt iſt *).

7. Wenn uns ein Sein Gottes außer der Welt gegeben wäre: ſo wären alſo Welt und Gott für uns vorläufig getrennt, und dadurch wird auf jede Weiſe die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben. Denn a. wenn beide ohnerachtet des Getrenntſeins doch auf allen Punkten zuſammentreffen ſollen: ſo muß die Welt, welche unter die Form der Zeit und des Raumes geſezt iſt, als eine unendliche geſezt werden, in welcher Unendlichkeit ſie aber nicht kann als abhängig gedacht werden, alſo als eines tranſcendenten Grundes nicht bedürftig erſcheint. Oder b. wenn ſie, um die Abhängigkeit zu retten, nicht überall zuſammentreffen, ſondern das Sein Gottes über das Sein der Welt hinausragt: ſo fragt ſich, ob das ganze Sein Gottes, welches

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an das unter 4. aus ihnen mitgetheilte). Daſſelbe läßt ſich auch auf andre Weiſe klar machen. Wir ſagten, Das Sein der Ideen als reiner Principien, wovon das Bewußtſein ausgeht, gleichgeſezt mit dem Princip des Wollens, iſt eine Repräſentation des des höchſten, aber auch nur eine Repräſentation des höchſten, nicht das höchſte ſelbſt. (S. oben 4.) Wir können nun noch ſagen, Es giebt auch ein Wiſſen um Gott, das wir haben mit und in unſerm Wiſſen um die Dinge, alſo in und mit allem anderen Wiſſen. Sehen wir nämlich auf das Verhältniß zwiſchen dem Gebiet des Begriffs und des Urtheils: ſo müſſen wir ſagen, daß im Bewußtſein jedes Dinges, ſofern es noch von der einen Seite Kraft iſt und von der andern Mannigfaltigkeit der Erſcheinung, ein Wiſſen um die Totalität iſt. Denn jedes iſt nur in und mit allem ihm coordinirten. Seze ich aber das coordinirte: ſo ſeze ich damit zugleich alles höhere und alles ſubordinirte, und in ſofern iſt alſo im Bewußtſein von jedem die Totalität, worin der Gegenſaz des idealen und des realen aufgehoben iſt. Und ſo können wir ſagen, daß eben ſo wie jedes Selbſtbewußtſein das Bewußtſein des höchſten mit in ſich ſchließt, eben ſo in jedem objectiven Bewußtſein, in jedem Bewußtſein um die Dinge, je vollkommener es iſt, deſto vollkommner das Wiſſen um das höchſte indirect mitgeſezt iſt.

über die Welt hinausragt, von demjenigen differirt, welches in ihr abgebildet iſt. Im bejahenden Falle wäre dann in Gott ohne Differenz geſezt, und er alſo nicht die abſolute Einheit. Im verneinenden Falle könnte auch das Sein der Welt nicht in ihm begründet ſein, weil ſonſt auch der über das Sein der Welt hinausragende Theil ſeines Seins weltbegründend und alſo die Welt adäquat ſein müßte, wodurch man auf das vorige zurükkäme. — Kant hat dieſes in ſeinen Antinomien zwar aufgeſtellt, aber nicht in ſeinem innerſten ergriffen, weshalb es bei ihm nur verwirrend wirken kann *).

8. Gottes Sein an ſich kann uns nicht gegeben ſein. Denn es giebt in ihm keinen Begriff als in der Identität mit dem Gegenſtande. Wir haben alſo nur in ſofern einen Begriff von ihm als wir Gott ſind, d. h. ihn in uns haben. Es müßte dann auch eine auf Gott an ſich ſich beziehende Affection der organiſchen Function geben, welches unmöglich iſt. Eben deshalb ſind Abſolutes, Höchſte Einheit, Identität des idealen und realen nur Schemata. Sollen ſie lebendig werden: ſo kommen ſie wieder in das Gebiet des endlichen und des Gegenſazes hinein, wie wenn man ſich Gott als natura naturans, oder als bewußtes abſolutes Ich denkt.

---

*) Vorleſ. 1818. Dieſes (das unter 6. Vorleſ. geſagte) führt uns darauf, daß jedes Wiſſen um ein einzelnes nur in ſofern vollkommen iſt, als die Idee der Welt mit darin iſt. Geſezt nun, daß es ein Wiſſen um das höchſte Weſen an und für ſich geben könnte: ſo müßte es auch ein anderes ſein, als das mit allem unſerem andern Wiſſen zugleich geſezte Wiſſen um die Welt. Denn iſt es daſſelbe, ob ich ſage, das Wiſſen um ein einzelnes, oder um die Welt: ſo iſt das Wiſſen um das höchſte, wenn es für ſich ſein ſoll, ein anderes, als jenes. Dies iſt auch als Kanon feſtgeſezt, und in ſofern wahr, als man ſagen kann, die Gottheit iſt nur im Bewußtſein an und für ſich, wenn geſondert vom Bewußtſein der Welt an und für ſich. Aber ſolches Bewußtſein iſt nur nicht zu vollziehen. Angenommen aber, es giebt ein Wiſſen um Gott an und für ſich und eben ſo auch um die Welt, daß wir beide Ideen jede für ſich allein haben: wie verhalten ſie ſich denn zu einander? Entweder ſie gehen in einander auf, oder nicht. Und ſ. w, wie in 7.

§. 217.

Wir können daher zuſammenſtimmen mit allen inadäquaten bildlichen Vorſtellungen, welche das religiöſe Gefühl repräſentiren, nur daß wir uns der Grenzen ihrer Geltung bewußt ſind.

1. Der nur ſchematiſch conſtruirte Begriff will auch real werden und kann es nur, indem er einſeitig und relativ wird. Man weiß aber dann, daß das Schema nicht ausgefüllt wird, worüber ſich die bloß religiöſen leichter täuſchen *).

*) Vorleſ. 1818. Zuſaz. Das die höheren Zuſtände des Selbſtbewußtſeins begleitende Bewußtſein Gottes im Gefühl, alſo das religiöſe, hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologiſche Begriffe ſind. Dieſe ſind von der Speculation immer angegriffen, und in ſofern auch mit Recht, als man immer darthun kann, daß ſie inadäquat ſind, ſofern wir ſie iſoliren. Sie ſind Reflexionen über ein einzelnes Element in unſerm Selbſtbewußtſein, und nur wenn man alles andre dazu nimmt ſind ſie adäquat. Sagt man aber, ſie ſollen nichts ſein als Darſtellungen der Art, wie das Bewußtſein Gottes in unſerm Selbſtbewußtſein iſt: dann kann man ſie ſich gefallen laſſen, weil ſie dann nicht unmittelbare Darſtellungen ſein wollen, ſondern nur mittelbare. Man kann ſie ſich um ſo eher gefallen laſſen, als alle philoſophiſchen Ausdrükke über das höchſte Weſen an und für ſich eben ſo inadäquat ſind, wenn ſie nicht negativ ſind. — Für unſer Beſtreben nun kann dieſes nichts hemmendes haben. Wir wollen ja nicht das Wiſſen des Wiſſens, ſondern nur die Kunſt des Wiſſens ſuchen, die Regeln ein Wiſſen zu produciren, und dazu iſt es uns gleichgültig, ob wir das abſolute immer nur an einem andern oder an und für ſich haben; im Gegentheil, indem wir wiſſen, wir haben das abſolute immer nur an einem anderen, haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken daſſelbe iſt, das in allem Denken mitgeſezte Bewußtſein des tranſcendenten, die reine Identität des idealen und realen. — —

§. 214. iſt nun alſo nachgewieſen, daß wir auch für unſer Wollen des tranſcendenten Grundes bedürfen, dieſer aber kein anderer ſein könne als der für unſer Wiſſen, folglich daß auch vom Standpunkte des Wollens aus nur gefunden werde, das abſolute ſei nothwendige Vorausſezung aber keineswegs dem höchſten identiſch, was von dieſem Standpunkte aus können erfaßt werden, ſo wenig es demjenigen identiſch ſei, was vom Standpunkte des Wiſſens aus als das höchſte gedacht werden könne, d. h. es ſei ſo wenig das höchſte Geſez, als die höchſte Kraft oder Urſache, es ſei mithin nicht die Welt. §. 215. ferner iſt gezeigt, daß wir auch in

2. Durch eine analoge Behandlung des ethiſchen würde man noch auf die zwei Schemata des abſoluten Geſezgebers und des abſoluten Künſtlers gekommen ſein, von denen man aber dann eben ſo hätte zeigen können, daß ſie inadäquat ſind. Man denkt ſich keinen Geſezgeber ohne möglichen Widerſtand, und keine Conception ohne eine Differenz zwiſchen ihr und der Ausführung.

3. Man bleibt noch vielleicht in der lebendigen Anſchauung, wenn man combinirt Geſezgeber und höchſte Gattung, und dann wieder höchſte Urſach und Künſtler; aber dann bleibt man auch einſeitig. Dagegen wenn man combinirt Geſezgeber und höchſte Urſach auf der einen Seite, und auf der andern höchſte Gattung und abſoluter Künſtler: ſo kann man das nicht mehr real conſtruiren.

---

der Identität des Denkens und Wollens das abſolute nicht haben an und für ſich, wie die Speculation es ſuche, ſondern immer nur an einem anderen, ſo aber freilich als ein wirklich vollzogenes Bewußtſein, worauf dann §. 216. entwikkelt iſt, daß, von welchem Standpunkte man auch ausgehe, wenn man das Bewußtſein Gottes wirklich vollziehen, alſo andre als negative Beſtimmungen geben wolle, man nie eine adäquate Formel finden könne für das Sein Gottes an ſich, ſondern immer nur Ausdrükke für das Sein Gottes in uns und in den Dingen. Und damit iſt nun der Uebergang gemacht zu der folgenden Betrachtung über das Verhältniß Gottes zur Welt.

Die Beil. C, macht hier (LII. LIII.) wieder einen tieferen Einſchnitt. Sie beginnt unter der Ueberſchrift Verhältniß von Gott und Welt ihren vierten Hauptabſchnitt des erſten Theils, giebt aber im Verlauf der Darſtellung ganz die §§. des Textes, nur in etwas veränderter Folge. Wie der Verfaſſer im J. 1828 zu Werke gegangen iſt, ergiebt ſich aus §. 225. Anmerk. Die Beilage E, L. seqq. verfährt kürzer und einfacher, als alle übrigen Darſtellungen, wie ihr dies von Anfang an eigen iſt; und wie ſie dadurch früher Raum gewonnen hat für die genauere Durchführung der Parallele zwiſchen Denken und Wollen: ſo gewinnt ſie ihn hier für die überſichtlichere Darſtellung aller von allen angelegten Fäden aus ſich ergebenden Formeln, immer durchblikken laſſend, daß alle eine Seite haben, von der ſie inadäquat ſind in dem Maaße als ſie ſich zu beſtimmter Anſchauung geſtalten wollen, und nicht ohne über das Verhältniß der religiöſen und ſpeculativen Anſchauungs- und Ausdrukksweiſe genauere Aufſchlüſſe zu geben.

§. 218.

Die Idee (der problematiſche Gedanke) der Welt, d. h. der Totalität des Seins als Vielheit geſezt, liegt ebenfalls außerhalb unſeres realen Wiſſens.

1. Schon als Inbegriff von Erde und Himmel, in welchem lezteren nicht eine Mehrheit von Weltkörpern geſezt war, umfaßte der Gedanke die Totalität des Seins, und auch da ſchon als Vielheit, denn die Erde als Identität von Maſſe und Kraft iſt nur Ein Ding und keine Welt.

2. Noch mehr aber ſeit der Vorſtellung von einer Vielheit der Weltkörper. Denn man kann die Welt nicht denken nach der Analogie eines einzelnen Weltkörpers mit einem Centralkörper, ohne daß ſie endlich werde und zum einzelnen Dinge herabſinke. Sie iſt alſo nur, in ſofern man die Vielheit der Sonnen- oder Milchſtraßenſyſteme ohne ſichtbare Einheit ſezt.

3. Sie liegt außerhalb unſeres realen Wiſſens, welches in der Steigerung derſelben vom Anfang der wiſſenſchaftlichen Ausbildung begriffen geweſen iſt. Denn ſie kann uns nie als Anſchauung, in welcher ſpeculatives und empiriſches, ethiſches und phyſiſches Wiſſen ſich durchdrängen *), ſondern ſie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organiſche Element nur in entfernten Analogien beſteht **).

---

*) gegeben ſein,

**) Die Beilagen definiren die Welt als Identität der oben gefundenen Denk- und Seinsgrenzen. S. C, LIII.; D, 51.; E, XLIX. LI. Ad 3. vergl. C, LIV.; D, 61. Den Inhalt des §. 216. haben alle nicht in der Gedankenreihe wie der Text, ſondern erſt in der mit dieſem §. beginnenden.

Die Vorleſ. 1818. leiten dieſen Abſchnitt zunächſt dadurch ein, daß ſie Rechenſchaft geben über die verſchiedenen Bezeichnungen der Idee der Gottheit, deren ſie ſich bedient haben. Sie ſehe den die Ausdrükke, die vom religiöſen ausgehen, von denen, welche die Speculation producirt hat, und warnen gegen den Mißverſtand, als ob beide verſchiedenes bezeichneten. Doch was ſie in der Beziehung ſagen, iſt viel ſchärfer und ausführlicher in E, LI. LII. seqq. zu leſen. Dann charakteriſiren ſie

§. 219.

Beide Ideen, Welt und Gott, sind Correlata.

1. Identisch sind beide nicht. Denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesezt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensäze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensäze.

2. Zu denken ist aber eins nicht ohne das andre. Die Welt nicht ohne Gott. Die Polemik ist immer nur gegen irgend eine der inadäquaten Vorstellungen gerichtet; denn ohne jede von diesen kann die Welt auch wirklich gedacht werden. Gott ist auch nicht ohne die Welt zu denken; so wie man ihn gleichsam vor der Welt denkt, merkt man, daß man nicht mehr dieselbe Idee hat, sondern ein leeres Fantasma *).

§. 220.

Die Idee der Welt ist nicht in demselben Sinne transcendental, wie die Idee der Gottheit.

Nämlich wir können uns die Möglichkeit denken, eben so wie in den Besiz unsrer Erde, so in den Besiz jedes Weltkörpers mit seinem ethischen und physischen System zu kommen. Das Hinderniß bleibt, da die Welt, eben wie wir, unter der Form des Gegensazes steht, nur die Unendlichkeit des Prozesses

---

den Inhalt des Abschnittes durch die Frage, Wie verhalten sich die Ideen Gott und Welt? ausdrükklich hervorhebend, (vergl. §. 216.) daß nicht von der Idee Gottes an sich, sondern an einem anderen die Rede sei, worauf sie den Saz oben im §. so fassen, Die Idee der Welt ist auch nur Voraussezung, und für die Welt die Formel aufstellen, Totalität des endlichen nicht nur als Einheit sondern auch als Vielheit, weder durch die organische Function jemals gegeben, noch durch die intellectuelle Function jemals zu construiren.

*) Vergl. C, XLIV. Logisch kann man zwar das Verhältniß denken, Gott=Einheit mit Ausschluß aller Gegensäze; Welt=Einheit mit Einschluß u. s. w. S. auch E, LI.

und die Beſchränktheit unſrer Organiſation unter der Potenz der Erde. Von der Idee der Gottheit hingegen müſſen wir uns bekennen, daß wir ſie auch durch einen unendlichen Prozeß und auch bei einer geſteigerten Organiſation nie erreichen können. Denn könnten wir ſie haben: ſo müßten wir ſie uno actu haben, da es gar keine Vielheit in ihr giebt. Wir können ſie aber deswegen nie haben, weil alles Erkennen organiſch iſt, ſie aber organiſch nicht zu faſſen iſt. (Sie iſt daher auch realiter nur in dem Impuls, den wir uns gleichſam vor dem organiſchen Denken vorſtellen.)

§. 221.

Die Idee der Welt iſt aber auch tranſcendental auf eigne Weiſe.

1. Die Idee der Gottheit nämlich iſt nicht Grund unſeres Wiſſens als eines fortſchreitenden. Weder dadurch, daß ſich das Wiſſen ausdehnt, kommen wir der Idee der Gottheit näher, noch dadurch, daß es ſich vervollkommnet. Denn ſie iſt in jedem Act des beſtimmten Wiſſens gleich ſehr gegeben; ſie iſt das charakteriſtiſche Element des menſchlichen Bewußtſeins überhaupt. Es iſt dieſelbe Unfähigkeit im Thier, die Idee der Gottheit zu haben und ein beſtimmtes Wiſſen zu haben. Aber ſie iſt in vielen Acten nicht mehr als in Einem. Auch durch das intenſive Fortſchreiten des Wiſſens, (d. h. den höheren Grad, in welchem in jedem einzelnen die Totalität ausgedrükkt iſt,) nähern wir uns ihr nicht. Alſo gäbe es kein anderes tranſcendentales Princip als die Idee der Gottheit: ſo würden wir zwar immer denken und wiſſen, aber wir würden nicht ſtreben im Wiſſen fortzuſchreiten, ſondern dieſes würde dem Zufalle überlaſſen bleiben. Dies offenbart ſich auch durch die Art, wie die in der Idee der Gottheit quiescirenden die Wiſſenſchaft verſchmähen. Liegt nun in der Idee des Wiſſens offenbar die Tendenz zum organiſchen Wiſſen: ſo bedarf es auch eines tranſcendentalen Princips.

2. Die Idee der Welt iſt troz des obigen (§. 220.) dennoch unſer reales Wiſſen überſchreitend, ſowol extenſiv nicht nur nach außen ſondern auch nach innen, weil wir uns die Irrationalität zwiſchen unſerem Wiſſen als Begriff und unſerem Wiſſen als Urtheil demonſtriren können, welche in der Idee der Welt völlig aufgehoben ſein muß, als auch intenſiv, indem wir alle Begriffe immer nur für proviſoriſch halten müſſen (wie unten mit mehrerem zu erweiſen ſein wird), in der Idee der Welt aber alle mit Nothwendigkeit geſezt ſind. Als wahrhaft tranſcendental muß ſie daher auch ſowol Princip ſein, als auch Form.

§. 222.

Wie die Idee der Gottheit der tranſcendentale terminus a quo iſt, und das Princip der Möglichkeit des Wiſſens an ſich: ſo iſt die Idee der Welt der tranſcendentale terminus ad quem, und das Princip der Wirklichkeit des Wiſſens in ſeinem Werden.

1. Der Idee der Gottheit nähert man ſich nicht; ſie liegt allem einzelnen Wiſſen, welches ohne ſie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weiſe zum Grunde und ohne Beziehung auf ſeinen Zuſammenhang.

2. Von der Idee der Welt hingegen kann man ſagen, daß die ganze Geſchichte unſeres Wiſſens eine Approximation dazu ſei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extenſive und intenſive Vervollkommnung des Wiſſens, je mehr ſich empiriſches und ſpeculatives durchdringen. Sie iſt daher auch wirklich als vorſchwebendes Schema gleichſam das praktiſch tranſcendentale Princip des Wiſſens, denn wir ſchreiten abſichtlich fort um dieſe Idee zu Stande zu bringen. Und man kann eben ſo ſagen, es iſt dieſelbe Unfähigkeit im Thiere, welche es hindert die Idee der Welt aufzufaſſen, und welche es hindert einen Trieb auf das Wiſſen zu haben.

Hierin aber ſind die oben gewählten Ausdrükke erſchöpft *).

§. 223.

Von der Idee der Welt iſt uns eben ſo wenig das Sein an ſich und das Sein im Gegenſaz gegen Gott gegeben, ſondern nur das Sein in uns und das Sein in den Dingen.

Die Welt iſt in uns als Trieb ſowol des Wollens als des Wiſſens ganz analog der Idee der Gottheit. Sie iſt in den Dingen, in wiefern das Weſen derſelben bedingt iſt durch ihr Zuſammenſein, und dadurch in einem jeden die Totalität alles endlichen geſezt iſt. Daß uns die Welt nicht im Gegenſaz gegen Gott gegeben iſt, geht aus dem obigen hervor. Ein Sein der Welt an ſich iſt uns auch nicht gegeben, nicht nur wegen der Unendlichkeit des Prozeſſes, ſondern auch weil wir keine Vielheit wirklich ſezen können, ohne ſie entweder als bloßes Aggregat aufzufaſſen, was der Idee der Welt nicht entſpricht, oder ſie auf eine beſtimmte Einheit zurükkzuführen. Alle wirklich vollzogenen Vorſtellungen von der Welt ſind eben ſo inadäquat (wie z. B. die Trennung in Geiſter- und Körperwelt) und eben ſo bildlich, wie die von der Gottheit.

§. 224.

Wir ſind nicht befugt ein anderes Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt zu ſezen als das des Zuſammenſeins beider.

Denn eben ſo wenig wie wir einen Gegenſaz beider conſtruiren können, können wir auch eine Identität beider conſtruiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verſchieden ſind, auf der andern Seite wir ſie aber an ſich nicht abgeſondert von

*) Die Vorleſ. 1818 und die Beilagen C. D. E. ſtellen den §. in den mit §. 226. beginnenden, den tranſcendentalen Theil beſchließenden und auf den formalen hinüberführenden Abſchnitt.

einander denken können. Wir ſchweben alſo zwiſchen dem einen und dem andern und können auch mit Beſonnenheit nichts anderes erwarten. Das Sezen einer Identität und eines Gegenſazes zwiſchen beiden iſt auf gleiche Weiſe ein Hinausgehen aus dem realen Denken, und iſt doch nicht, wie alles wahrhaft tranſcendente ſein muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns tranſcendente Principien ſind.

§. 225.

Die philoſophiſche Kunſt kann auf keine Weiſe bildliche Vorſtellungen über das Verhältniß beider anerkennen, mit welchen ſich nicht das nothwendige Zuſammenſein beider verträgt. Und niemandem kann mit ſolchen bildlichen Vorſtellungen geholfen ſein, welche realiter nichts als dieſes Zuſammenſein ausdrükken.

Völlig unſtatthaft iſt deshalb der ſchellingiſche Ausdrukk, daß das endliche Sein der Abfall von Gott wäre. Denn wenn Gott nicht ohne ſeinen Abfall gedacht werden kann: ſo iſt das gute durch das böſe bedingt, hat das böſe eine der Nothwendigkeit Gottes gleiche Realität.

Die Vorſtellung, daß die Idee Gottes rein gehalten nur die leere Einheit, alſo = Nichts ſein muß, und nur die Welt die volle Einheit ſein müßte, iſt ſchielend; Gott iſt die volle Einheit, die Welt iſt die in ſich eine Vielheit. Wodurch nichts außer dem Zuſammengehören beider geſezt iſt.

Die Vorſtellung, daß Gott das Urbild ſei und die Welt das Abbild, iſt nur in ſofern gültig, als nicht geſezt iſt, das Urbild könne auch ohne Abbild ſein *).

*) Die Vorleſ. 1828 (vergl. Beil. D, 51, seqq.) ſtellen das von §. 216. bis hieher gegebene etwa ſo,

Jezt nun haben wir alle Fäden beiſammen, ſo daß wir ſehen können, was zu erreichen iſt. Das Beſtreben, die tranſcendente Formel in

eine lebendige Anſchauung zu verwandeln, iſt natürlich, aber klar iſt auch, daß alles wirkliche Denken über ſie, d. h. alſo alles anſchauliche, inadäquates enthält. Die eigentliche Wahrheit darin iſt nur das Intereſſe an der Sache, das ſich darin ausſpricht, und das ſelbſt nur ein Ausdruk davon iſt, daß es das Weſen des Geiſtes conſtituirt ſich des tranſcendenten zu bemächtigen, daß alle Wahrheit des Selbſtbewußtſeins in ſeiner Zeitloſigkeit betrachtet, alle Wahrheit des Denkens und alle Realität des Wollens von dem Geſeztſein des tranſcendenten in uns abhängt. Wir können alſo ſagen, es komme wenig darauf an, wie weit man ſich zum Vortheil der Anſchaulichkeit von der Reinheit der Formel entferne, wenn nur die Reduction immer vorbehalten bleibe, dagegen müſſen wir aber auch zugeben, daß an der Realiſation der Reduction immer müſſe gearbeitet werden. Hieran knüpft ſich eine Unterſuchung, welche die allgemeinen Principien zu dieſer Reduction in ſich ſchließt. Die Zuſammenfaſſung aller von allen weſentlichen Functionen aus gefundenen Grenzen giebt die Idee der Welt. Es gilt alſo dieſe auf das abſolute zu beziehen, alſo das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt ins Auge zu faſſen, worauf ſich auch, ſeitdem man bis auf dieſen Punkt gekommen iſt, alle ſpeculativen Fragen reduciren. Weiter indeß als bis zu Cautelen werden wir nicht gelangen können.

Nun iſt der erſte Kanon wol der, der uns ſichert, daß kein Verſuch zu jener Reduction das tranſcendente ſelbſt mit aufhebe. Die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt, dieſe Formel ſichert uns, daß nicht die eine Idee durch die andre aufgehoben wird. Iſt Welt das Zuſammenfaſſen deſſen im Sein, was den Denkgrenzen entſpricht: ſo iſt ſie nur von einer Seite dem wirklichen Denken angehörig, aber eben ſo auch dem wirklichen Sein. Sie ſchließt alles Sein in ſich, und iſt zugleich nie, d. h. ſie wird immer. Jenes entſpricht der Begriffsbildung und ihrer Grenze, dieſes der Urtheilsbildung und ihrer Grenze; als Einheit ſchließt die Welt das Sein in ſich, als Gemeinſchaftlichkeit iſt ſie nur werdend. In ſofern alſo hat, was als Welt bezeichnet wird einen Antheil am tranſcendenten, und das giebt bei der Beſtimmung des Verhältniſſes beider Ideen den Ausſchlag und rectificirt immer die Darſtellung. So wenn wir Welt denken ohne Gott, kommen wir auf Fatum und Materie als Grund des Seins; wenn Gott ohne Welt, wird Gott Princip des Nichtſeins, die Welt zufällig. Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung ſei eine freie Handlung Gottes: ſo iſt das anthropocidiſche darin zu rectificiren, daß Gott im Gegenſaz des nothwendigen und des freien gedacht wird. Sagt man mit älteren und neueren Syſtemen, das Sein als wirkliches ſei ein Abfall vom abſoluten, eine Verminderung deſſelben (im Emanationsſyſtem wird dieſe als eine allmählige geſezt und durch Abſtufungen bis zur bloßen Materie geführt): ſo heißt das, auf unſeren Kanon zurükgeführt, Gott könne nicht gedacht werden ohne ſeinen Abfall, ſei alſo bedingt durch ſein Nichtſein. Unſre Formel nun

giebt freilich keine nähere Bestimmung beider Ideen, aber wir haben sie als Correctiv und sagen, Keine Formel des wissenwollenden Denkens ist genügend, die sich nicht mit dem Zusammensein beider Ideen verträgt.

Der zweite Kanon dagegen ist, Beide Ideen sind nicht dasselbe. Bestimmt man sie diesem Kanon zuwiderlaufend, indem man sie identificirt (Pantheismus): so muß man auf die Formel natura naturans oder eine ähnliche kommen, also den Unterschied zwischen dem transcendenten und der Denkgrenze aufheben, wobei dann das transcendente nicht die ursprüngliche, sondern nur die aus dem Zusammenfassen der Gegensäze entstandene Einheit wäre.

Also weder gänzliche Identification noch gänzliche Trennung beider Ideen. Etwas genqueres aber zu bestimmen, sind wir durch unsre Aufgabe nicht genöthigt. Ist das absolute das gänzlich ursprüngliche in allem wirklichen Denken, der terminus a quo, immer jenseit alles zeitlichen liegend und nie als zeitliche Entwikkelung zu fassen; ist die Idee der Welt immer nur terminus ad quem, weil zum Theil immer nur Formel, welche noch erst ausgefüllt werden soll, unbekannte Größe, bis alle ihre einzeln en Gebiete durchschaut und zusammengeschaut sind: so ist dem dialektischen Interesse vollkommen genügt, wogegen die Operationen desselben ohne allen Grund wären, ginge es nicht immer von Gott aus und auf die Construction der Welt hin, also wenn beide Ideen gänzlich g trennt würden. Denn geht das Denken nur vom absoluten aus und nicht auf die Idee der Welt hin: so hätte alles Denken denselben Werth, trüge es nun etwas aus zum Denken der Welt oder nicht, und der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum wäre aufgehoben; geht dagegen der Denkprozeß ohne terminus a quo bloß auf den terminus ad quem: so könnte kein Denken ein Wissen werden. Beide Arten also, beide Ideen zu trennen, würden unsre Aufgabe vernichten. Wie aber unsre Kanones der dialektischen Aufgabe vollkommen genügen: so befriedigen sie auch durchaus das ethische Interesse, welches nothwendig, aber auch nur dieses fordert, daß beide Ideen auf einander bezogen werden. Das religiöse Interesse allein muß eine nähere Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen versuchen, und es hat ein Recht zu fordern, daß man es gewähren lasse, aber wie es nothwendig der Ursprung alles anthropoeidischen ist: so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und als Wissen nicht eher zu sezen, bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind. —

Wird nun eben dieses und das frühere mit den Stellen der Beilage A. verglichen, wo vom absoluten die Rede ist: so ist die Differenz nicht zu verkennen. A. nämlich läßt die Formel, Gott und Welt nicht getrennt in bedeutendem Maaße vorherrschen, jedoch ohne pantheistisch zu werden; vielmehr verbirgt sich, die Beilage im ganzen und

§. 226.

Wenn nun (ſ. Einl. §. *)) das tranſcendentale und formale nicht getrennt ſind, ſondern daſſelbe: ſo muß auch in beiden Ideen der formale Gehalt ſich verhalten wie der tranſcendentale, und alſo iſt die Idee der Gottheit die Form jedes Wiſſens an und für ſich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wiſſens.

Dieſes beides iſt ſchon oben (Einl.) unterſchieden worden

---

großen angeſehen und alles einzelne demgemäß interpretirt, die Formel Gott und Welt nicht identiſch ſo wenig, daß die ſpäteren Darſtellungen insgeſammt ſich nur die Aufgabe ſtellen konnten, ihr zu ihrem Recht zu verhelfen und ſie beſtimmter herauszubilden, wobei ſie denn freilich theilweiſe in dem Maaße vorſchreiten, daß hie und da wieder die Formel Gott und Welt nicht getrennt etwas gefährdet ſcheint.

*) §. 14—16. und §. 75—85.

Vorleſ. 1818. Kehren wir nun zum Anfang unſrer Unterſuchung zurück: ſo fanden wir, die Regeln des Verfahrens müßten in der Verknüpfung des Wiſſens ganz dieſelben ſein als in jedem einzelnen Wiſſen; und hier haben wir gefunden, die Ideen Gott und Welt ſeien nicht zu trennen, aber relativ beziehe ſich die eine mehr auf das Wiſſen, die andre mehr auf die Verknüpfung. Ferner fanden wir, beide Ideen ſeien immer nur an einem andern. Iſt aber das, ſo daß ſie nicht ein Theil ſind des Inhaltes der einzelnen Vorſtellungen: ſo bleibt nur übrig, daß ſie die Geſtaltung, die Form derſelben ſeien. Was uns alſo früher bloß Formel war, iſt uns jezt lebendige Anſchauung geworden, und ſo iſt durch die Rükkkehr zum Anfang dieſer Anfang ſelbſt vollſtändig gemacht. (Vergl. §. 154.)

Die Beil. C, LIV. ſtellt die in dieſem Abſchnitt zu beantwortende Frage ſo, Wie verhalten ſich beide Ideen zur Identität des tranſcendenten und formalen?

Die Beilagen D. (53.) und E. (LIV.) ſtellen die Formel nicht ſo, Gott das Princip der Conſtruction — Welt das Princip der Combination, ſondern ſo, Gott an und für ſich das Princip der einen — Gott in Beziehung auf die Welt das Princip der andern; offenbar um dem Vorwurfe zu begegnen, der lezte Grund ſei eine Duplicität, wenn doch die völlige Identität von Gott und Welt auf das beſtimmteſte zurükkgewieſen ſei.

als verſchiedene Richtungen und Aeußerungen des formalen, aber doch als Eins nicht von einander zu trennen; und eben ſo verhalten ſich auch die beiden Ideen, in denen dieſe formalen Beziehungen gegeben ſind.

Jedes Wiſſen iſt erſt als ſolches ſowol als Begriff als auch als Urtheil vollendet, wenn es auf eine Einheit gebracht iſt des allgemeinen und beſonderen, des idealen und realen, des Seins und Thuns, und dieſe Einheit iſt nur zu denken durch die abſolute Einheit. Eben ſo jede abſichtliche Verknüpfung eines Wiſſens mit dem andern (die nicht bloße Analyſe iſt) ſucht Gegenſtükk zu Gegenſtükk, Theil zu Theil, oder ganzes zum Theil, aber ſo, daß das ganze immer wieder ein relatives iſt, und alſo die Vielheit geſezt bleibt.

§. 227.

Als Identität des tranſcendentalen und formalen ſind beide Ideen treibende Principien, die als ſolche nicht im einzelnen im Gleichgewicht ſtehen können. Das Uebergewicht der einen iſt Theoſophie, das der anderen iſt Weltweisheit.

Die eine iſt das ruhende Princip, relativ gleichgültig gegen den Inhalt des realen Wiſſens und gegen das Fortſchreiten deſſelben, die Seeligkeit im Wiſſen an ſich. Die andre iſt die Thätigkeit des Wiſſens im Fortſchreiten, immer auf das ganze gerichtet und jedes einzelne nur als Durchgangspunkt betrachtend.

Wer überwiegend im Fortſchreiten iſt, von der Idee der Welt getrieben, dem kommt nicht in jedem einzelnen die Idee der Gottheit und alſo auch nicht die darin liegende Seeligkeit zum Bewußtſein.

So ſind beide Momente, die jeder haben muß, aber jeder in ſeinem eigenthümlichen Maaß. Nur wenn ſich das eine ganz vom andern trennt, oder aus Mißverſtand ſo betrachtet wird,

geht ein Gegenſaz an. Dann iſt aber auch das wahre Leben der Idee des Wiſſens wiederum in keinem für ſich, ſondern wieder nur in der Einheit des menſchlichen Geſchlechts, in welchem beide weſentlich und ewig vereint ſind.

§. 228.

Die ehemalige *) Metaphyſik in ihrem Aggregat von Disciplinen hat auch ihr Unrecht in der Spaltung des tranſcendentalen.

In der rationalen Pſychologie kann nichts anderes enthalten ſein, wenn ſie nicht fantaſtiſch werden oder ins empiriſche ſtreifen ſoll, als die Entwikkelung der Idee des Wiſſens und der Idee des Handelns, wie beide auf die Idee Gottes und der Welt als conſtitutive Principien des menſchlichen Daſeins hinführen. In der Ontologie kann, wenn ſie nicht empiriſch ſein ſoll oder auf der empiriſchen Pſychologie beruhen, nichts enthalten ſein als das jene beiden Ideen conſtituirende Entſprechen des Seins zur Form des Wiſſens, und ſomit auch die Entwikkelung der Relativität aller Gegenſäze. Alſo dieſe beiden Disciplinen ſind Correlata, die nicht zu trennen ſind, die leztere aber weſentlich unter die erſtere ſubſumirt, weil uns nur in der Grundbedingung unſres Seins dieſe Conſtruction des endlichen Seins überhaupt gegeben iſt. Wenn aber Theologie und Kosmologie etwas andres ſein wollen als was die Ideen für die Pſychologie und Ontologie ſind: ſo gehen ſie über das tranſcendentale Gebiet hinaus, wie ſie ſich denn auch überall als tingirt von dogmatiſchem und empiriſch-phyſiſchem zeigen.

§. 229.

Kants Polemik gegen die ehemalige Metaphyſik iſt auch durch Mißverſtändniſſe verunreinigt.

1. Die Idee der Gottheit könnte nicht regulativ ſein, Princip des formalen, und zwar nicht bloß im Handeln ſondern auch

*) Vorleſ. 1818. Die wolfiſche Philoſophie.

im Denken, wenn ſie nicht conſtitutiv wäre, nämlich unſer eignes Sein conſtituirend. — Wenn uns jemand die Idee des Wiſſens leugnet, können wir ihm auch nur zeigen, daß er die Vernunft mit leugnen müſſe. Allein Kant hat den Ort der Idee der Gottheit und den Zuſammenhang ihres Seins in der Vernunft nicht nachgewieſen, ſondern er nimmt die Idee nur als er weiß nicht wie gegeben.

2. Freiheit und Unſterblichkeit muß ſich jeder wundern als Correlata der Gottheit zu haben, da ſie im Vergleich mit ihr nur etwas ganz untergeordnetes bedeuten. Sie ſind aber nur hieher gehörig, in ſofern die Idee des Wiſſens und Gewiſſens als in allen identiſch gedacht über die Perſönlichkeit hinausgeht (= Unſterblichkeit), und in wiefern in derſelben indirect die gleiche Geltung beider Functionen und die Urſprünglichkeit des Begriffsſyſtems in uns geſezt iſt (= Freiheit).

II.

Techniſcher Theil.

§. 230 *).

Wir gehen hier auch aus von der Idee des Wiſſens; ſie wird aber betrachtet in der Bewegung.

Wir wollen das Denken als Wiſſen zu Stande bringen, ſuchen alſo das Werden des Wiſſens; aber nicht wie es wird durch die Veranlaſſung, nicht von der materialen Seite, ſondern wie es wird durch Anwendung der Idee des Wiſſens auf die Veranlaſſung, alſo wie die Idee des Wiſſens als treibende Kraft thätig iſt, um ſich geſchichtlich zu realiſiren.

Randbem. 1. Nämlich vollkommenes Wiſſen wird uns nie bloß gegeben, aber Vorſtellen das Wiſſen werden will.

Randbem. 2. Rückblick auf das was die Dialektik ſein ſoll. Bedingt durch urſprüngliches Wiſſen und Combinationsregeln ſoll ſie ſein Organon und Kriterion. Das urſprüngliche Wiſſen ſind die beiden Ideen (Gott und Welt). Aus dieſem haben wir nun die Combinationsregeln zu entwickeln. Dann haben wir Organon und Kriterion **).

*) Das Manuſcr. und die Beilagen zählen die §§. wieder von 1. an.

**) Die Vorleſ. 1818 ſchicken unſerm §. weit ausgeführt voran, was dieſe Randbemerkung enthält, ihn ſelbſt aber geben ſie ſo,

Wir ſind im erſten Theil unſerer Unterſuchung lediglich von der

Idee des Wiſſens ausgegangen, haben aber da das Wiſſen nur an und für ſich betrachtet, was es ſei und wie es ſich von dem ihm verwandten unterſcheide, und dadurch ſind wir auf das urſprüngliche alles Wiſſen begründende gekommen. Jezt ſuchen wir nun die Regeln der Verknüpfung des Denkens, die wir aber nicht finden können, wenn wir nur das Wiſſen an und für ſich betrachten, denn die Verknüpfung ſezt das Zuſammenſein zweier zu verknüpfenden voraus. Wie wir alſo vorher die Idee des Wiſſens gleichſam in der Ruhe betrachteten: ſo müſſen wir ſie jezt in der Bewegung betrachten; wir müſſen ſehen, wie das Denken wird, um zu ſehen, wie es werden muß, um ein Wiſſen zu ſein. Wir ſuchen alſo jezt das richtige Werden des Wiſſens. Welchen Anfangspunkt nun müſſen wir hier nehmen? Sähen wir auf das allererſte in der Geneſis des Wiſſens: ſo kämen wir in eine völlig dunkle Region; denn das Wiſſen entwikkelt ſich nur aus der Bewußtloſigkeit, und auf die früheſten Uebergänge zurükkgehend, würden wir unſern Zwekk nicht erreichen. Wir müſſen alſo ſtehen bleiben in der Region des Bewußtſeins. Nun aber, wenn wir wiederum nur dabei wollten ſtehn bleiben zu ſehen, wie das Wiſſen wird nicht nur in uns ſondern auch durch uns: ſo thäten wir auch nur etwas einſeitiges; denn indem das Wiſſen eine Thatſache iſt: ſo iſt es auch ein zuſammengeſeztes. Jede Thatſache iſt immer ein zuſammengeſeztes, das Subject darin iſt immer durch anderes bedingt, nicht bloß eine Modification des Seins, ſondern auch ein Ergebniß des Zuſammenſeins, und das gilt alſo auch vom Denken; als Thatſache iſt es auch ein Ergebniß unſeres Zuſammenſeins, ſo daß, wenn wir das Wiſſen in ſeinem Werden auf andre Weiſe betrachteten und dabei das Bewußtſein rein iſolirten, kein ſicheres Reſultat zu erwarten wäre. Wenn das Wiſſen nun eine Thatſache iſt, die als Modification unſeres Seins allerdings ihren Grund in uns hat, als Reſultat aber ein Ergebniß iſt unſeres Zuſammenſeins, alſo ihren Grund außer uns hat: wie verhalten ſich beide Factoren? Es iſt im erſten Theil geſagt, daß das Wiſſen ſeinen eigentlichen Grund in der intellectuellen Thätigkeit hat. Wie aber die Bewegungen unſerer organiſchen Functionen, überwiegend als leidend dargeſtellt, eben das Reſultat unſeres Zuſammenſeins ſind, iſt auch geſagt. Wir haben nun keinen Grund darüber hinauszugehen und müſſen ſagen, Der eigentliche wahre Grund des Wiſſens iſt die intellectuelle Function, der äußere Factor aber, die Veranlaſſung im Werden des Wiſſens, iſt das Afficirtſein unſerer organiſchen Function von außen, und wir können auch ſagen, dieſer leztere ſei die materielle, jener erſte, weil rein im Bewußtſein, in der Intelligenz ruhend, die formale Seite. Was wir alſo wiſſen wollen, iſt nicht, wie die Veranlaſſung geſchieht durch die Affection der organiſchen Functionen, ſondern wie durch die äußere Veranlaſſung mittelſt der treibenden Kräfte (§. 227.) die Idee des Wiſſens in uns ſich realiſirt. —

Die Vorleſ. 1822 beginnen damit, aus dem vorhergehenden wieder aufzunehmen, Was allem Denken, ſofern es Wiſſen werden wolle, zum

§. 231.

Im Hervorbringen des Wiſſens iſt ein Gegenſaz zwiſchen dem mehr receptiven und dem mehr ſpontaneen.

Nämlich es wird ein Wiſſen ohne vorhergehendes beſtimmtes Wollen, indem die permanente unbeſtimmte Agilität des denkenden Vermögens ſich auf die vorkommenden äußeren oder inneren organiſchen Affectionen wendet. Dies iſt das Gebiet der gemeinen Erfahrung. — Und es wird ein Wiſſen nach vorhergehendem beſtimmten Wollen; es wird ein Wiſſen geſucht nach einer zum Grunde liegenden beſtimmten Form, welche ſich nach ihrer Materie umſieht. Wobei aber die zum Grunde lie-

---

Grunde liege, ſei auf der einen Seite die Idee der Einheit, von der jeder Gegenſaz ausgeſchloſſen, und auf der andern Seite die Idee der Einheit, in welcher alle Gegenſäze eingeſchloſſen ſeien. Nun ſei jedes Wiſſen in ſich ſelbſt ſchon ein verknüpftes, folglich liege aller Verknüpfung des Wiſſens eben daſſelbe zum Grunde, was dem Wiſſen an und für ſich. Sollten aber die Regeln der Verknüpfung gefunden werden: ſo ſei zurükkzugehen auf die Idee des Wiſſens als auf das eigentlich bewegende Princip, als auf die lebendige Kraft, die ſich im Bewußtſein realiſire in ihrer Anwendung auf alles, was der äußere Factor ſei, oder die Veranlaſſung, ohne welche kein Wiſſen entſtehe. Vergl. Beil. C, LVI.

Die Vorleſ. 1828 (vergl. Beil. D, 53. 54.) ſchikken unſerm §. zunächſt auch die Nachweiſung voran, daß das gefundene abſolute auch Princip der Verknüpfung ſei, dann aber, zurükkgehend auf die Grundvorausſezung ſtreitiger Vorſtellungen, die Conſtruction einer zwiefachen Möglichkeit die Aufgabe zu löſen, nämlich auf corrective und auf präſervative Weiſe, und ſich für die leztere erklärend ſtellen ſie nun die zu löſende Aufgabe ſo, Wie entſteht von einem gegebenen Punkte aus richtiges Verfahren?

Die Beil. E, LIV. LV. führt aus, was in D. nur angedeutet iſt, nimmt aber hier der Einleitung was der folgende §. enthält, um damit den erſten Abſchnitt des zweiten Theiles zu beginnen.

Beilage A, XXXI. bemerkt auch, im erſten Theile ſeien wir an der Idee des Wiſſens aufwärts zum abſoluten geſtiegen und jezt gelte es, von da den Rükkweg zu machen und abwärts zum einzelnen zu gehen.

gende Form ſelbſt ein Denken ſein muß, wenn ſie ein eigentliches beſtimmtes Wollen begründet.

Auch in jenem iſt etwas ſpontanees; denn wenn nicht das eingeborne Syſtem der Begriffe in den Wechſelwirkungen als lebendiges Princip thätig wäre: ſo könnte auch kein beſtimmtes Wiſſen zu Stande kommen. Und es iſt auch etwas receptives im andern; denn das geſuchte wird nicht eher als Wiſſen gefunden, bis uns das der Form entſprechende Sein organiſch afficirt. — Der Gegenſaz iſt alſo nur ein relativer *).

§. 232 **).

Im erſten kommt es überwiegend an auf die Form des Wiſſens an ſich, im zweiten auf die Form der Verkettung deſſelben.

---

*) Vorleſ. 1818. folgen genau dem Gedankengange des Textes.

Die Vorleſ. 1822 machen den Uebergang von §. 230. zu §. 231. ſo, Iſt der äußere Factor dem Werden des Wiſſens weſentlich und nothwendig: ſo müſſen wir in der inneren Kraft den Gegenſaz annehmen zwiſchen Receptivität und Spontaneität. Vergl. übrigens Beil. C, LVI. ad 2. d. h. zu §. 231.

Beil. E. LVII. LVIII. bezeichnet den Gegenſaz durch die Ausdrükke Paſſivität und Activität und ſagt, in jedem Denkact ſeien beide Glieder nur mit umgekehrter Priorität.

**) Vorleſ. 1818. Wie ſteht es denn nun, wenn wir dies (§. 231.) vergleichen mit den Ideen Gott und Welt? welchen Antheil haben ſie an beiden Arten, wie das Wiſſen wird, und wie iſt er in jeder ein anderer? Dies wird klar durch folgenden Mittelſaz, Soll ein Denken der mehr receptiven Art ein Wiſſen werden: ſo kommt es überwiegend darauf an, daß es richtig conſtruirt werde; ſoll ein Denken der mehr ſpontaneen Art ein Wiſſen werden: ſo darauf, daß richtig verknüpft werde. Denke ich mir alle durch Denken erfüllte Augenblikke, die in das Gebiet der Erfahrung gehören: ſo bilden ſie zwar für ſich eine Reihe, aber dieſe hat in ſich ſelbſt keinen Beſtimmungsgrund, ſondern iſt nur beſtimmt durch das beſondre unſres Seins in Raum und Zeit und wird dadurch ergänzt, daß die Productionen anderer hinzugenommen werden. Deſſen ungeachtet wird auch ſo die Idee der Welt realiſirt, aber dann iſt ſie das thätige mehr außer uns geſezte Princip. Wenn ein Denken auf dieſem Wege ein Wiſſen werden ſoll: ſo kommt es darauf an, was wir aus den organiſchen Affectionen, denen wir uns hingegeben haben, machen,

1. Die Reihe der receptiven Hervorbringungen iſt kein Syſtem; ſie iſt beſtimmt durch das beſondre unſres Seins in Raum und Zeit, und bildet erſt durch Ergänzung der Productionen anderer die Totalität der räumlichen und zeitlichen Vorſtellungen. Dies Aneinanderreihen iſt alſo hier gar nicht unſer Werk, ſondern wird dieſes erſt wenn ein beſtimmtes Wollen da iſt. Da aber alle geordnete Wiſſenſchaft zum Theil wenigſtens aus dem ſo gefundenen hervorgeht: ſo kommt alles darauf an, daß jedes gefundene für ſich richtig conſtruirt ſei.

Randbem. Hier Welt außer uns thätig, Gott in uns. — Die Reinheit des Auffaſſens, welche man daher beſchwört.

2. Das Suchen reiht an das der zum Grunde liegenden Idee ſchon als reales Wiſſen entſprechende an, alſo iſt hier die Verkettung das meiſte. Die Richtigkeit der Conſtruction findet ſchon wegen des freieren bewußteren Zuſtandes weit weniger Hinderniſſe.

Randbem. Im Suchen ſteht das Verlangen nach der Form des Wiſſens ſchon feſt, und es kommt darauf an es durch eine richtige Anknüpfung zu befriedigen.

Regeln der Conſtruction und der Combination ſind zwar nach dem erſten Theil in ihrem innern Weſen daſſelbe, aber ein relativer Unterſchied bleibt doch. Anfang alles Denkens iſt Gleichheit der Conſtruction und

---

und die Form des Wiſſens, das Princip der Conſtruction muß dann in uns das thätige ſein. Dies iſt aber die Einheit, und die abſolute Einheit, die in der Idee der Gottheit geſezt iſt, iſt dabei immer das dominirende Princip. Wie tief dies im gemeinen Bewußtſein ſtekkt, ſehen wir daraus, daß wir keinen größeren Ausdrukk des Ueberzeugungsgefühles geben können, als das Schwören, dem immer zum Grunde liegt, daß wir wollen zu erkennen geben, das conſtitutive Princip aller Einheit ſei in der Conſtruction dieſes Denkens thätig geweſen. Dagegen auf der andern Seite, wenn wir ein Denken ſuchen mit zum Grunde liegendem beſtimmten Wollen: ſo iſt die Idee des Wiſſens ſchon das dem Act vorausgehende thätige Princip, der Act ſelbſt aber ſoll Verknüpfung ſein, und es kommt alles darauf an, daß wir richtig verknüpfen, daß wir den terminus ad quem richtig conſtruiren, d. h. die Idee der Welt iſt hier das dominirende. — Vergl. C, LVI. ad 3. (§. 232.) wo die Randbem. unter 1. vollkommen klar wird.

der Combination, aber als Minimum; Ende wäre auch Gleichheit derſelben, weil es nämlich nichts mehr weder zu conſtruiren noch zu combiniren gäbe *).

§. 233.

Die Richtigkeit der Conſtruction an ſich iſt die Richtigkeit der Begriffsbildung und Urtheilsbildung **), und beide Operationen ſind durch einander bedingt.

*) Die Vorleſ. 1818 gaben hier noch ſehr umſtändliche Erläuterungen. Die darüber vorliegende Nachſchrift iſt aber in dem Maaße verworren, daß nichts daraus mitzutheilen iſt. Wie es ſcheint wollte der Verf. zunächſt noch einmal recht deutlich machen, auf welche Weiſe die Ideen Gott und Welt das receptive und auf welche das ſpontanee Wiſſen begründen, und daß im receptiven die Conſtruction, im ſpontaneen die Combination vorherrſche, ſofern beide, Conſtruction und Combination, in jedem ein einen Wiſſensacte zuſammen ſeien. Dann aber zeigen, daß unterſchieden werden müſſe zwiſchen der Geſtaltung des Wiſſens, wiefern es Ein Act ſei, und der anderen, wiefern zu Einem Denken das Wiſſen iſt ein anderes hinzugefügt werde, oder wiefern ein Uebergang ſtatt finde von Einem auf ein anderes, indem eins auf das andre bezogen werde; alſo zwiſchen Conſtruction und Combination, ſofern die erſte ſich beziehe auf das Wiſſen als Eines, die andre auf das Wiſſen als Vieles. Zuletzt, daß der Gegenſaz des receptiven und ſpontaneen nicht zuſammenfalle mit dem ſo gefaßten Gegenſaze der Conſtruction und Combination, ſondern daß in jedem Gliede des einen beide Glieder des anderen ſich bewegen. — Wenn übrigens der Gegenſaz des receptiven und ſpontaneen auch der Combination einwohnt, nicht bloß der Conſtruction: ſo iſt mir nicht deutlich, warum der Verf. den §. 231. im Jahre 1831 der allgemeinen Einleitung zum zweiten Theile genommen und in die Einleitung zur Conſtruction verſezt hat.

**) Vorleſ 1818. Hieraus (aus dem unter §. 232. gegebenen) können wir uns nun den Schematismus bilden für den zweiten Theil unſrer Unterſuchung. Wir haben zu ſuchen die Theorie der Conſtruction und die der Combination, d. h. wir müſſen fragen, Wenn ich im Denken von Einem begriffen bin, wie habe ich es zu machen, daß es ein Wiſſen werde? und dann, Wie habe ich es zu machen, wenn ich Eins habe, um von dieſem zu einem anderen zu kommen, und zwar ſo, daß der Uebergang, die Verknüpfung, den Charakter des Wiſſens annehme, und das neue und das alte Ein Wiſſen, eine Einheit werde? Dieſe Fragen haben wir zu beantworten in Beziehung auf den vorher ſchon aufgeſtellten Unterſchied des mehr ſpontaneen und des mehr receptiven Wiſſens. Nämlich es wird anders zu verfahren ſein, wenn ein neues Wiſſen zu bilden ſich mir die Veranlaſſung von außen darbietet, und anders, wenn ich dazu durch ein beſtimmendes Wollen übergehe. Dies

Folgt aus mehrerem im erſten Theil ſchon vorgekommenen.

Randbem. Begriffsbildung überwiegend im gewollten Denken, Urtheilsbildung überwiegend im receptiven.

Mehr gefundener Begriff iſt Fund, mehr geſuchter Entdekkung; mehr gefundenes Urtheil iſt Bemerkung, mehr geſuchtes Beobachtung oder Verſuch.

§. 234.

Die Richtigkeit der Combination beruht auf zwei Operationen, der heuriſtiſchen und der architektoniſchen *), und dieſe ſind auch durch einander bedingt.

---

wird deutlicher werden, wenn wir betrachten, worin beide Theorien weſentlich beſtehen. Die Theorie der Conſtruction iſt auf der einen Seite Theorie der Begriffsbildung und auf der anderen Theorie der Urtheilsbildung, denn Begriff und Urtheil ſind die Formen, unter denen allein ein Wiſſen möglich iſt. Ich frage alſo, Wie muß ich es machen ein Wiſſen zu producíren, wenn ich in der Begriffsbildung, und wie, wenn ich in der Urtheilsbildung mich befinde? Hier iſt nun gleich zu unterſcheiden das Wiſſen, das ſich mehr darbietet, und das, welches mehr gewollt wird. Nämlich wenn uns ein Begriff auf dem Wege der gemeinen Erfahrung geworden iſt, d. h. bei einer ſich von außen darbietenden Veranlaſſung: ſo iſt die neue Vorſtellung etwas, das wir gefunden haben; und iſt uns ein Urtheil entſtanden auf dieſem Wege: ſo ſagen wir, daß wir etwas bemerkt haben. Wenn wir aber einen Begriff gebildet haben durch ein ſelbſtändiges beſtimmendes Wollen, ſo daß wir ein Sein geſucht haben: ſo ſagen wir, wir haben es entdekkt; und ſind wir auf dieſem Wege des Suchens zu einem Urtheil, zum Bewußtſein einer Thatſache gekommen: ſo ſagen wir, wir haben beobachtet, und hiebei, wie bei der Entdekkung, ſchreiben wir uns eine größere Selbſtthätigkeit zu, als beim Funde und bei der Bemerkung. Die Theorie der Conſtruction zerfällt uns alſo in die der Begriffsbildung und die der Urtheilsbildung, und jede von dieſen in die der Bildung auf dem Wege der Erfahrung und in die der Bildung auf dem Wege des Suchens. — Vergl. C, LVI. ad 4; E, LVI.

*) Vorleſ. 1818. Wie ſteht es nun mit der Theorie der Combination? Es iſt klar, wir können eine Maſſe von Gedanken haben, deren jeder für ſich auch ein Wiſſen ſein kann, wir haben ſie aber unverbunden, iſolirt, und ſo haben wir eigentlich alles urſprünglich auf dem Wege der Erfahrung gewordene, denn was bloß im Raum und in der Zeit verknüpft iſt, iſt bloß auf äußere, nicht auf innere Weiſe verknüpft, und da iſt alſo noch erſt eine Verknüpfung zu producíren, ohne daß ein neuer Inhalt zu ſuchen iſt. Eben ſo geht aus früherem hervor, daß wenn auch ein Begriff gebildet iſt, doch das Sein darin niemals voll-

1. Da hier vom Wiſſen ausgegangen wird: ſo geſchieht dies entweder von einem aus oder von vielem. Nur von einem aus kann ein anderes Wiſſen beſtimmt geſucht werden (denn vieles muß erſt wieder unter eine Einheit gebracht ſein, wenn ſich eine beſtimmte Aufgabe daraus ergeben ſoll); dies iſt die heuriſtiſche Operation Aus einem gegebenen Wiſſen ein anderes nicht in demſelben ſchon liegendes zu finden. Correſpondenz, Analogie iſt dabei die Hauptſache. — Wenn von vielem Wiſſen ausgegangen wird: ſo kann nur die Aufgabe ſein die Vielheit zu ordnen und auf Einheit zu bringen; und dies iſt die architektoniſche Aufgabe. Durch beide zuſammen wird die Idee der Welt in einer ſich der Form nach gleich bleibenden fortlaufenden Approximation realiſirt.

2. Die heuriſtiſche iſt durch die architektoniſche bedingt; denn nur nach einem beſtimmten eine Mehrheit des Wiſſens umfaſſenden Schematismus kann von Einem Punkt aus ein anderer beſtimmt geſucht werden. Eben ſo aber die architektoniſche durch die heuriſtiſche; denn nicht jede unbeſtimmte Vielheit läßt ſich in

---

ſtändig abgebildet iſt, denn als Begriff enthält er immer nur das, was in dem beſonderen dieſes Seins gegründet, nicht das, was in ihm zufolge der Gemeinſchaft geſetzt iſt. Daſſelbe gilt vom Urtheil auf ſeine Weiſe. So liegt alſo in jedem gegebenen Denken die Aufforderung ein anderes neues Denken zu ſuchen, und das unbeſtimmt gelaſſene zu beſtimmen. Das erſte iſt die extenſive, das andre die intenſive Richtung in der Combination, und in der Oſcillation zwiſchen beiden werden wir uns bewegen müſſen. Die Verfahrungsweiſe in der erſten Richtung, von einem gegebenen Wiſſen aus ein neues zu finden, nennen wir die heuriſtiſche, die in der andern, den zerſtreut und iſolirt gegebenen Stoff zu verknüpfen, die architektoniſche. Dies iſt alſo der allgemeine Schematismus für unſer Verfahren. — Wie Begriff und Urtheil durch einander bedingt ſind, haben wir ſchon früher geſehen. Aber eben ſo ſind auch die heuriſtiſche und architektoniſche Verfahrungsweiſe durch einander bedingt. U. ſ. w. unſerm §. mit den Randbemerk. und dem folg. §. gemäß. — Vergl. C, LVII. ad 5. 6., wo beſonders herausgehoben iſt das Verhältniß des ſpontaneen und receptiven zum heuriſtiſchen und architektoniſchen; und E, LVI. LVII., wo der Schematismus des ganzen ſehr klar hervortritt, und die Wechſelwirkung, in der alle Verfahrungsweiſen ſtehen, treffend ausgeſprochen iſt.

eine abgeſchloſſene Ordnung bringen; es muß erſt das fehlende geſucht werden.

Randbem. Heuriſtiſch iſt die Combination nach außen. Sie iſt auch im ſich darbietenden, weil wir nie alles dargebotene ſondern nur einiges nach innerer Entſcheidung aufnehmen.

Architektoniſch iſt die Combination nach innen, Gliederung. — Alles Werden des Wiſſens iſt Oſcillation zwiſchen beiden.

Conſtruction überhaupt iſt bedingt durch Combination, aber durch unvollkommne. Combination iſt bedingt durch Conſtruction, aber durch unvollkommne. Vollendet wird beides nur zugleich. Und zwar jede Form der einen durch beide der andern.

Es giebt daher in Bezug auf die Form nur einen Unterſchied zwiſchen Wiſſenwollen und Nichtwiſſenwollen. Aber keiner kann einſeitig Conſtruction oder Combination treiben. Sondern nur durch Hinzutreten der organiſchen Affection wird der Unterſchied der Talente geltend.

§. 235.

Die Production des Wiſſens an ſich und die Combination deſſelben ſtehn in beſtändiger Wechſelwirkung.

1. Man kann jene als das urſprüngliche anſehen (wie ſie auch geſchichtlich im ganzen und in jedem einzelnen iſt), weil immer ſchon ein Wiſſen muß producirt ſein, wenn die Speculation *) angeht. Man kann aber auch dieſe als das urſprüngliche anſehen, wie ſie auch innerlich iſt; denn es wird kein Wiſſen gebildet von der organiſchen Affection aus als in Beziehung auf das ganze Syſtem der angebornen Begriffe, alſo architektoniſch ſowol als heuriſtiſch.

2. Man kann ſagen, die Production der Erfahrung im Leben, die nicht wiſſenſchaftlich combinatoriſch verfährt, darf nie aufhören. Denn wäre das Syſtem des Wiſſens je vollendet: ſo könnte man ſich mit deſſen Betrachtung begnügen, und es wäre gleichgültig ob man wüßte, wie das einzelne in Raum und Zeit ſich geſtaltet (wiewol auch das unrichtig wäre). Da

*) Combination

aber das Syſtem nie vollendet iſt: ſo bedarf man immer der Erfahrung, um Beſtätigung und Berichtigung aus derſelben zu nehmen. — Eben ſo kann man aber auch ſagen, das ſcientifiſche müſſe immer ſchon angefangen haben *).

Erſter Abſchnitt.

Von der Conſtruction des Wiſſens an ſich.

§. 236.

Indem wir die Idee des Wiſſens in der Bewegung betrachten, können wir nicht mehr davon abſtrahiren, ob ein wirkliches Denken mit Recht oder mit Unrecht von dem ihre **) Angemeſſenheit ausſprechenden Gefühl begleitet iſt.

Die philoſophiſche Kunſt hat auf dieſem Gebiet keinen anderen Zwekk, als reales Wiſſen zu produciren, und ſie muß alſo lehren die Verhältniſſe des Denkens zur Idee des Wiſſens richtig auffaſſen, damit ſie wiſſe, was ſie anzuſtreben hat oder zu vermeiden.

§. 237.

Auch dasjenige Denken wird freilich producirt, welches in einem andern ſchon enthalten war, aus demſelben aber beſonders zum Bewußtſein gebracht wird, aber als ſchon eingeleitet kann nur nebenbei davon die Rede ſein.

---

*) Die Beil. A. beabſichtigte nur eine Theorie der Begriffsbildung und der Urtheilsbildung, alſo nur das, was dem Text die Theorie der Production iſt. Was dem Texte Theorie der Combination iſt, meinte ſie nur als Anhang vortragen zu müſſen. Uebrigens bezeichnet ſie ein und daſſelbe mit den Ausdrükken Deduction und Conſtruction, und ein und daſſelbe mit den Ausdrükken Combination und Urtheilsbildung.

**) ſeine

1. Dies Geſchäft ſteht gewiſſermaaßen in der Mitte zwiſchen der erſten und zweiten Aufgabe, denn es kann nach der Weiſe beider betrieben werden und bildet alſo den Uebergang.

2. Es wird am meiſten durch die ſyllogiſtiſche Form erkannt und durch die ſyllogiſtiſche Verknüpfung hervorgebracht, und wie dieſe gleichſam das höchſte Kunſtſtükk der gemeinen Logik iſt: ſo hat dieſe es auch vorzüglich hiemit zu thun *).

§. 238.

Es giebt ein vierfaches Verhältniß des Denkens zur Idee des Wiſſens, je nachdem ſie darin abgebildet iſt oder nicht, und man dieſes weiß oder nicht.

1. Ein Denken, welches die beiden Charaktere **) an ſich trägt, iſt ein Wiſſen. Wenn ich nun weiß, daß es dieſe an ſich trägt: ſo weiß ich um mein Wiſſen; wenn ich es nicht weiß (d. h. nicht das beſtimmte und völlig unterſcheidende Gefühl habe): ſo iſt dies der Zuſtand wo ich um mein Wiſſen nicht weiß. Ein Denken, welches die beiden Charaktere nicht an ſich trägt, iſt ein Nichtwiſſen. Wenn ich dabei das beſtimmte verneinende Gefühl des Wiſſens habe: ſo weiß ich um mein Nichtwiſſen. Habe ich dieſes beſtimmte Gefühl nicht ***): ſo iſt das der Zuſtand, wo ich um mein Nichtwiſſen nicht weiß.

2. Das Wiſſen hat als ſolches, als Act der menſchlichen Natur, gleichen Werth, ob ich davon das Gefühl habe oder nicht; aber mein Zuſtand hat in beiden Fällen eine verſchiedene Dignität, denn in dem einen durchſchaue ich mein Bewußtſein vollkommen, in dem andern nicht. — Die Klarheit des Bewußtſeins als ſolche, als Zuſtand meiner Perſönlichkeit, hat ganz gleichen Werth, ob ich überzeugt bin daß ich weiß oder daß ich nicht weiß; aber als Act der menſchlichen Natur hat ſie verſchie-

*) Am Rande ſteht, NB. Dies iſt hier ausgelaſſen und erſt nachgeholt bei der beſtimmten Eintheilung. Vergl. C, LVII. zwiſchen ad 7. u. 9.
) §. 87. *) Am Rande ſteht ein Fragezeichen.

denen Werth; denn in dem einen Fall iſt ein Theil der Aufgabe gelöſt, und in dem andern bleibt er noch zurükk. — Eben ſo hat das Nichtwiſſen objectiv gleichen Unwerth, aber ſubjectiv iſt der beſſer daran der darum weiß; und der Mangel des ſicheren Gefühls hat ſubjectiv gleichen Unwerth, aber objectiv iſt doch der Zuſtand beſſer, in welchem ein Wiſſen geſezt iſt.

3. Offenbar iſt der vollkommenſte Zuſtand das gewußte Wiſſen, und dieſen ſoll die philoſophiſche Kunſt überall hervorbringen; aber ſie kann es nicht in jedem Augenblikk, denn es kann ſein, daß wenn die Aufgabe gegeben iſt dennoch die Bedingungen nicht vorhanden ſind. Offenbar iſt der unvollkommenſte Zuſtand das nicht gewußte Nichtwiſſen (von welchem ſie uns zuerſt erlöſen muß), oder der Irrthum.

4. Die beiden andern ſind Mittelzuſtände. Das gewußte Nichtwiſſen iſt das freie Fantaſiren im Gebiet des Denkens. Dies iſt unentbehrlich im combinatoriſchen Prozeß. Ja es iſt eben deshalb im kleinen auch in jedem einzelnen Wiſſen als werdendem. Denn man geht allemal wenngleich unbewußt durch eine Mannigfaltigkeit von Poſitionen, ehe man bei einer ſtehen bleibt. Aber es iſt das was es iſt nur wenn man es auch dafür anerkennt, und alſo nicht dabei ſtehen bleibt. So iſt es ſogar ein Zeichen der Regſamkeit des Geiſtes, und niemand wird groß ſein im heuriſtiſchen, der nicht viele ſolche Momente zählt. — Das nicht gewußte Wiſſen kann eine doppelte Richtung nehmen. Erſtlich die ſkeptiſche, weil nämlich kein abſolutes Ueberzeugungsgefühl in einem Gedanken iſt, ihn eben ſo leicht für falſch zu halten. Dies iſt aber nicht der Skepticismus, welcher die Realität der Idee des Wiſſens leugnet, ſondern vielmehr welcher ſich auf ſie allein bezieht und ſie allein will. Zweitens die praktiſche, welche, weil doch materiell in jenem Wiſſen ſtatt findet, auch ohne abſolutes Ueberzeugungsgefühl eben ſo leicht auch das falſche für wahr halten kann. Das richtige nun, was in dieſen Zuſtand aufgenommen iſt, iſt die richtige Meinung, neben wel-

cher aber in demſelben Menſchen und demſelben Prozeß mit demſelben Gefühl auch der Irrthum auftreten kann, wie z. B. der Irrthum von der Bewegung der Sonne um die Erde eben ſo feſt geglaubt worden iſt, als irgend eine empiriſche Wahrheit *).

*) Vergl. A, XXXI.; C, LVII. LVIII. ad 7—9; D, 56. 57; E, LVIII. LIX. In C. D. E. Beſtimmung und Rechtfertigung der Formel, Wiſſen des Wiſſens.

Vorleſ. 1818. Was die Mittelzuſtände betrifft: ſo können wir als bekannt vorausſezen, daß wir etwas nicht wiſſen, wiſſend daß wir es nicht wiſſen. Aber es iſt ſchwer zu ſagen, was dies iſt in uns, wie wir zu der Ueberzeugung kommen, daß wir etwas nicht wiſſen. Wenn wir uns nicht damit beſchäftigen: ſo können wir zur Ueberzeugung nicht gelangen. Die Richtung darauf muß alſo ſein, aber auch die Ueberzeugung, daß das Denken noch nicht abgeſchloſſen iſt. Wo nun die Richtung iſt auf ein Denken von gewiſſem Inhalte, alſo eine Aufgabe, und die Ueberzeugung, daß dieſe Aufgabe noch nicht gelöſt iſt, da iſt das Wiſſen um das Nichtwiſſen. Die Aufgabe exiſtirt aber für uns nur, ſofern wir in einem wirklichen Denken begriffen ſind; können wir uns nun eine vorläufige allgemeine Vorſtellung davon machen, wie ein ſolches vorläufiges Denken, mit welchem jenes Ueberzeugungsgefühl verbunden iſt, beſchaffen ſein muß? Darüber werden wir wol einig ſein, daß es ein mannigfaltiges ſein müſſe. Denn wenn ein Denken ein einfaches iſt, eine feſte Meinung, ſo daß wir es als fertig anſehen: dann iſt es entweder das Wiſſen oder der Irrthum; ſollen wir ein vorläufiges Denken ſezen: ſo müſſen wir über denſelben Gegenſtand mehreres zugleich denken, nämlich die Sache könne ſich ſo, aber auch ſo verhalten, und dann wiſſen wir beſtimmt, daß wir noch nicht wiſſen; oder was oft noch ein früheres iſt, wir müſſen denken, die Sache könne ſich wol ſo verhalten, aber auch anders, wir wiſſen aber noch nicht, wie anders. Das Wiſſen um das Nichtwiſſen iſt alſo immer nur der Uebergang vom erſten Anfange einer Aufgabe, von dem Beginn der Richtung des Denkens, zur Meinung.

Der zweite Mittelzuſtand iſt, wenn ein Denken ſeinem Inhalte nach wahr iſt, wir haben aber noch keine Ueberzeugung davon, alſo wenn uns eine Meinung ſo geworden iſt, daß wir nicht weiter darüber denken, aber auch nicht das Bewußtſein haben, der Gegenſtand ſei von Anfang bis zu Ende durchdacht. Wenn wir nun ein Denken ſelbſt producirt haben, wird es uns nicht leicht begegnen, daß wir das richtige gefunden, hätten aber noch keine Ueberzeugung; denn ſo lange die nicht da iſt (und ſie fehlt, ſo lange wir nicht in Beziehung auf alles andre

§. 239.

Das Ueberzeugungsgefühl iſt in allen Fällen daſſelbige, nur die Art ſeiner Anwendung verſchieden.

1. Wir haben oben *) ſchon feſtgeſezt, daß es nicht zwei verſchiedene Potenzen des Bewußtſeins giebt, müſſen alſo vorläufig von der Identität des Ueberzeugungsgefühls ausgehen, und wenn wir ſie erklären können wird dadurch jenes beſtätigt ſein.

2. Das Ueberzeugungsgefühl iſt ſeiner Form nach dasjenige, welches einen Act des Denkens für vollendet erklärt und abſchließt. Denn haben wir einen angefangen: ſo können wir ihn zwar abbrechen ehe ein Ueberzeugungsgefühl da iſt, aber wir bleiben doch immer in demſelben begriffen und alles folgende iſt nur Fortſezung. Nun giebt es aber zweierlei Denkacte; ſolche, die Glieder ſind einer Reihe in welcher das Denken dominirt, und Glieder einer Reihe, worin es untergeordnet iſt und das Handeln dominirt. In der erſten darf man eigentlich nicht völlig abſchließen bis zum gewußten Wiſſen; aber das Ueberzeugungsgefühl iſt auch im realen ſelten ganz vollendet. Bei der zweiten Art kommt es aber nur auf dasjenige in jedem Gedanken an, was ſich auf das vorſeiende Handeln bezieht, und es kann alſo und muß abgeſchloſſen werden, ehe der ganze Act als

---

als möglich aufzuſtellende auch überzeugt ſind), bleiben wir im Suchen. Der Fall begegnet uns alſo vorzüglich nur bei demjenigen, was wir von anderen überkommen haben und deſſen wir uns bedienen, ohne den Prozeß nachzuconſtruiren oder von dem Punkte an, wo er uns gegeben iſt, rükwärts zu machen, alſo vorzüglich nur auf dem Gebiet der Tradition. Wenn wir uns aber denken, daß wir einen Act des Denkens rein ſelbſt vollziehen: ſo können wir eigentlich nicht in dieſen Zuſtand kommen, ſondern fangen wir mit dem Denkenwollen an: ſo iſt das bewußte Nichtwiſſen der Durchgangspunkt, bis wir zum eigentlichen Wiſſen kommen. — (Hieran wird unmittelbar §. 11. d. h. §. 240. als Folgerung angeknüpft.)

*) §. 57—68.

ein gewußtes Wiſſen kann angeſehen werden; ſonſt würde alles Handeln erſt nach allem Wiſſen anfangen. Alſo der Form nach gleich.

2. Seiner Materie nach iſt das Ueberzeugungsgefühl das Zurükkführen des Denkens auf die Idee des Wiſſens. Nun iſt aber auch im Irrthum wirklich gewußtes, denn aller Irrthum iſt nur an der Wahrheit, wie alles böſe nur am guten iſt *). Das Ueberzeugungsgefühl aber geht nur auf die Wahrheit darin, und überſieht das falſche aus Mangel an Analyſe. Der Inhalt wird in Pauſch und Bogen genommen, und was eigentlich richtige Meinung iſt das wird erſt Irrthum, wenn es analytiſch, d. h. als reiner Denkact behandelt wird **). Daher der Haupt-

*) Beil. E, LIX. dritter Saz und LX.

**) Vergl. C, LVIII. ad 10.

Vorleſ. 1818. Was die alten richtige Meinung nannten, liegt im Wiſſenwollen nicht, iſt aber doch der Zuſtand der meiſten Menſchen. Wie entſteht er? Es giebt zweierlei Denkacte; ſolche, in denen das Denken das dominirende, und ſolche, in denen es das begleitende iſt. Das Denken an ſich iſt in beiden daſſelbe, denn es kann immer nur die Form des Begriffs oder des Urtheils haben, aber das ganze Verhältniß iſt doch ein völlig verſchiedenes. Wenn das Denken bloß das begleitende iſt in der Thätigkeit: ſo bin ich im Handeln begriffen und das Denken iſt nur das Bewußtſein, durch welches der Zuſammenhang des Handelns bedingt iſt; ich will den Gegenſtand im Denken nicht erſchöpfen, ſondern ich denke nur um des Handelns willen. Wenn dagegen das Denken dominirt: ſo iſt es ein Wiſſenwollen. Nun ſieht man leicht ein, welch ein verſchiedenes Verfahren in beiden Reihen der Thätigkeit ſtatt findet. Man vergleiche nur, wie der Handwerker einen Stoff denkt, den er bearbeitet, und wie ihn der Chemiker denkt, der ihn analyſirt. Der Handwerker will nur das Minimum wiſſen von dem, was der Chemiker wiſſen will, nur die Eigenſchaften des Stoffes, die ſich auf ſeine Arbeit beziehn; das andre läßt er gehen, und will er im Handeln bleiben: ſo muß er in jedem Moment ſein Denken abſchließen, ohne zum Wiſſen gekommen zu ſein. Der Chemiker dagegen darf ſein Denken nicht abſchließen, ehe es ein Wiſſen geworden iſt, alles andre muß ihm nur Durchgangspunkt ſein, und um abſchließen zu können braucht er das Wiſſen um das Nichtwiſſen und um das Wiſſen. Der Handwerker aber braucht nicht das Wiſſen um das Wiſſen, weil er doch in jedem Augenblikk abbrechen muß, auch nicht das Wiſſen um das Nichtwiſſen, ſon-

fiz des Irrthums im Raisonniren *).

§. 240.

Im Prozeß des Denkens für ſich ſollen vermittelſt der philoſophiſchen Kunſt der Irrthum und die richtige Meinung ausgeſchloſſen ſein, und der Durchgang nur durch die ſkeptiſche Annahme und das freie Fantaſiren zum wahren Wiſſen gehen.

1. Denn Irrthum und richtige Meinung ſind Correlata, die nur im bedingten Denken ſtatt finden. Es bleibt alſo nur jenes übrig, und in jedem Moment iſt die Annäherung zum wahren Wiſſen nur ein Schweben zwiſchen zweifelnder Annahme und freier Sezung. — Abgeſchloſſen iſt aber in dieſem Prozeß niemals ein Act vollkommen, ſondern nur abgeſchloſſen **).

---

dern alles, was ſich nicht auf ſein Handeln bezieht, kann ihm völlig verdekkt bleiben. Das Denken aber iſt in beiden Fällen rein daſſelbe, und das Ueberzeugungsgefühl an und für ſich auch, nur die Anweſenheit des lezteren iſt eine andre beim Denken um des Handelns willen, es iſt nicht in derſelben Quantität, weil das Gemüth nicht auf das Denken ſondern auf das Handeln gerichtet iſt, es kommt ſeltener vor; aber wo es zum Vorſchein kommt iſt es daſſelbe. Darum iſt es Unrecht beide Reihen als verſchiedene Stufen des Bewußtſeins als zwei verſchiedene Potenzen anzuſehen, die eine als die höhere, die andre als die niedere: denn am Ende iſt doch das niedere, das gemeine Bewußtſein kein andres als in welchem das Denken um des Handelns willen iſt, und das höhere Bewußtſein dasjenige, wo das Handeln bloß um des Denkens willen da iſt. Das aber iſt gewiß, nur in der Reihe, in welcher das Denken dominirt, kann ein eigentliches Wiſſen zu Stande kommen, und das Verwechſeln beider Reihen und das Aufnehmen der einen in die andre iſt die reichſte Quelle des Irrthums.

*) Vergl. §. 67. Vorleſ. 1818.

**) Der Verf. hat wol ſchreiben wollen Sondern nur proviſoriſch abgeſchloſſen. — Vorleſ. 1831. Denn das Wiſſen iſt nur dann vollkommen realiſirt, wenn das Denken ſeiner Mannigfaltigkeit nach erſchöpft iſt. Hievon muß nur das tranſcendente ausgenommen werden, d. h. nicht ſofern es Gedanke iſt, ſondern als Impuls oder unmittelbares Selbſtbewußtſein; als Gedanke unterliegt es ebenfalls der Unvollkommenheit des wirklichen Denkens.

2. In wiefern aber jede Reihe auch des reinen Denkens außerhalb des allgemeinen Zuſammenhanges der Wiſſenſchäft geſezt iſt, und alſo ein für ſich beſtehendes Daſein und eine beſchränkte Tendenz hat, wird auch in ihr richtige Meinung oder Irrthum ſein, was das außerhalb dieſer Tendenz geſtellte betrifft *).

*) Vergl. C, LVIII. ad 11; D, 58; E, LXI. Vorleſ. 1818. Das bewußte Nichtwiſſen hat als poſitiven Inhalt die Mannigfaltigkeit der möglichen Poſitionen. Wenn wir nicht vom Denkenwollen anfangen, ſondern vom Auffaſſen, dann können wir immer in den Zuſtand des bloßen Annehmens ohne eigentliches Ueberzeugungsgefühl kommen, wenn ſich nicht der receptive Prozeß in den ſpontaneen umkehrt, das Auffaſſen in ein beſtimmtes Denkenwollen. Hieraus folgt 1. daß alle diejenigen Thätigkeiten des Denkens, aus welchen ein wahres Wiſſen entſtehen ſoll, auch mit einem Wiſſenwollen anfangen müſſen, ſo daß alles Denken, wobei wir überwiegend nur receptiv geweſen ſind, nicht eigentliches Glied in der Reihe iſt, ſondern nur als Veranlaſſung dient; 2. daß es vom Anfange des Denkenwollens zum wirklichen Wiſſen keinen andern Weg giebt, als den durch das gewußte Nichtwiſſen und das dazu gehörige poſitive, das freie Bilden des vorläufigen Denkens, das freie Produciren der möglichen Fälle. Je vollſtändiger dieſer Durchgang iſt, deſto ſicherer kommen wir zum Wiſſen. Vergleichen wir hiemit ein früher geſagtes, daß das Wiſſen nicht von einem allein aus ſich geſtalten kann, ſondern daß jeder vieles in ſich aufnehmen muß, was in anderen Vorſtellung und Gedanke geworden iſt, ohne es ſelbſt reconſtruiren zu können; und müſſen wir geſtehen, daß, wenn wir dies aufgeben wollten, jeder ſein Wiſſen auf ein Minimum beſchränken müßte: ſo bedürfen wir, ſoll zugleich unſre Regel beſtehen und die Beſchränkung nicht ſtatt haben, eines Complementes. Die Sache iſt dieſe. Wir werden in jeder Reihe des Denkens auf Mittelglieder kommen, die, wenn wir ſie von vorn anfangen wollten, immer neue Reihen geben würden; es kann uns alſo nur willkommen ſein, wenn wir ſie als gegeben vorfinden. Aber es bleibt uns dabei eine Ungewißheit, weil wir das Ueberzeugungsgefühl der anderen, deren gedachtes wir aufnehmen, uns nicht willkührlich produciren können, und dieſe Ungewißheit muß man nur mitſezen. Wo wir alſo in den Fall kommen der Abkürzung wegen von anderen etwas aufzunehmen, da darf es immer nur als ſkeptiſche Annahme, immer nur mit der Möglichkeit geſezt ſein, es könne ſich auch anders verhalten, und einen höheren Grad von Gewißheit können wir ihm nur in dem Maaße beilegen als es ſich in der Combination bewährt. In ſofern iſt es dem gleichartig, was unſer gewußtes Nichtwiſſen iſt, und der Unterſchied iſt

nur, daß das positive in dem von anderen aufgenommenen dieses ist, daß wir ihm mit Vorbehalt seiner Richtigkeit eine bestimmte Stelle in dem Fortgange unseres Denkens anweisen, das positive aber in unserem eignen bewußten Nichtwissen das freie Produciren der möglichen Fälle. Erst wenn alle unsre Positionen wegfallen bis auf eine und wenn von frembem gedachten alles sich eliminirt bis auf das, was wir selbst bestätigt finden, dann haben wir ein Wissen. Nun haben wir also schon eine nähere Bestimmung unseres Verfahrens. Um ein wirkliches Wissen zu bilden, müssen wir mit dem Denkenwollen beginnen und durch freie Sezung und skeptische Annahme des von anderen producirten Wissens dahin zu gelangen suchen, daß von allem möglichen nur eins stehen bleibt, mit welchem sich das Ueberzeugungsgefühl verbindet; wie, wissen wir noch nicht, aber das wissen wir, daß Irrthum und richtige Meinung zu vermeiden sind. Es kommt also darauf an die freie Position richtig zu leiten, und das ist die positive Seite; die negative ist das falsche als solches zu erkennen, welches beides freilich in gewisser Beziehung wieder eins ist.

Aus allem bisherigen sehen wir nun wol, wie wir uns hüten können einen Irrthum definitiv abzuschließen, das aber geht nicht daraus hervor, wie ein wirkliches Wissen zu Stande kommt. Wir dürfen aber nur dieses ins Auge fassen, Das Wissenwollen ist das reine Stellen einer Aufgabe, und was das Ziel derselben ist, ist von irgend einer Seite gänzlich unbekannt; es muß aber Aufgabe geworden sein durch seine Verbindung mit bekanntem, und nun sollen wir durch eine Mannigfaltigkeit von Annahmen und freien Sezungen zum Wissen, zu einer einzigen feststehenden Ueberzeugung kommen. Werden wir nun in jedem Falle auf diesem Wege zum Wissen kommen, oder nicht? Offenbar nur dann, wenn unter dem als möglich angenommenen das rechte schon mit enthalten ist. So lange das nicht ist, ist auch keine Gewährleistung dafür, daß wir zum Wissen kommen. Die Sicherheit zum Wissen zu gelangen beruht also auf der Vollständigkeit der Annahmen, wie es sich mit dem unbekannten Sein verhalten kann, denn unter Voraussezung dieser Vollständigkeit läßt sich durch Combination alles falsche aussondern. Wie kommen wir aber zur Vollständigkeit der Annahmen? Darüber freilich können wir keine Sicherheit haben, denn es gehörte dazu, daß wir die Idee der Welt schon vollständig hätten. Nämlich wenn wir die Totalität der Relationen eines gesuchten Gegenstandes kennten, dann müßten wir die möglichen Annahmen vollständig haben; aber die Totalität aller Relationen für alles ist nur in der angefüllten Idee der Welt, die wir nie wirklich vollständig sondern immer nur in der Annäherung haben. Es giebt also auch nur in dem Maaße ein Wissen über einen Gegenstand, als er in einem Gebiete liegt, welches schon verhältnißmäßig dazu bearbeitet ist, die Idee der Welt in sich zu tragen.

Dies führt uns auf eine besondre Bemerkung. — (S. die beiden folgenden Paragraphen. —

§. 241.

Das Wiſſen iſt im realen Denken nicht in wiefern das ganze aus dem einzelnen, ſondern nur in wiefern das einzelne aus dem ganzen entſteht.

In der erſten Beziehung wird es nur immer, iſt aber nie, weil kein der Idee rein adäquates Denken vor der Totalität der Wiſſenſchaft zu Stande kommt. Es iſt aber in der andern, weil in jedem einzelnen Denken die Totalität des Syſtems der Begriffe und die Totalität des Seins mitgeſezt iſt, und die Uebereinſtimmung beider das Agens, wovon das Zuſammenbinden einzelner Punkte ausgeht *).

§. 242.

Die Idee des Wiſſens ſelbſt in ihrer Bewegung betrachtet iſt ein werdendes, ſowol im einzelnen als im ganzen.

Denn im einzelnen kommt aus dem thieriſchen analogen Zuſtand erſt der Gegenſaz zwiſchen dem idealen und realen allmählig zu Stande, und in dem Maaß auch erſt beſtimmte Poſition. — Im ganzen iſt der Prozeß des reinen Denkens eine ſpätere Entwikkelung als der des bedingten; er enthält die Idee des Wiſſens ausgebildeter und reiner, und iſt alſo ein Werden derſelben **).

Ueber das Verhältniß der ſkeptiſchen Annahme zur freien Sezung ſ. auch §. 246. und Beil. E, LXI. ad 17.) —

*) Am Rande ſteht, Ausgelaſſen, weil ich es an dieſer Stelle nicht mehr verſtehe. — Vgl. Vorleſ. 1818 unter dem vorigen und dem folgenden §.

**) Vorleſ. 1818. Nämlich es giebt ein Entſtehen des Wiſſens durch Zuſammenfaſſen des einzelnen, ſo daß das ganze aus dem einzelnen entſteht, und es giebt ein anderes, wo das ganze eher iſt und von dem ganzen aus das einzelne erkannt wird. In dem lezten allein iſt die Sicherheit, daß das Wiſſen darin iſt; denn im Fortſchreiten vom einzelnen zum ganzen iſt die Idee des ganzen nicht, aber habe ich eine wenn auch der innern Ausfüllung nach unvollſtändige doch dem Schematismus nach vollſtändige Vorſtellung des ganzen, wo das einzelne lie-

§. 243.

Da das reine Denken nur aus dem bedingten Denken entſteht: ſo muß man an den Irrthum anknüpfen und ſich doch vom Irrthum frei halten.

Dies geſchieht, indem man von der Relativität des Irrthums auf der einen, aber auch von der Gewißheit, daß er in einem bedingten realen Denken vorhanden ſein muß, ausgeht *).

§. 244.

Jede Reihe des reinen Denkens, die nicht aus der Totalität des wiſſenſchaftlichen Syſtems gebildet iſt, bildet auch ein relativ für ſich beſtehendes und hat alſo eben die Neigung Irrthum und Meinung hervorzubringen.

1. Denn die Tendenz der Reihe für ſich geht auch nicht auf das ganze innere Weſen ihrer Gegenſtände, und es kann daher auch (noch mehr weil die wiſſenſchaftliche Form verleitet) ein Aggregat von Merkmalen oder die Erklärung einer Relation des Dinges für den vollſtändigen Begriff genommen werden.

---

gen muß: ſo werde ich größere Sicherheit haben, für ein einzelnes die verſchiedenen Fälle aufzuſtellen. Nun ſind freilich beide Wege nicht ohne einander, aber im erſten muß man immer nur glauben das proviſoriſche zu haben, und nur in dem lezten, dem intenſiven, nicht in jenem, dem extenſiven Prozeß hat man die Sicherheit ein Wiſſen zu Stande zu bringen. Je mehr aber die ganze Zuſammenſezung, von der die Conſtruction ausgeht, wieder nur ein einzelnes iſt, deſto geringer iſt die Sicherheit; alles reale Wiſſen iſt alſo immer nur Approximation zur Idee der Welt, und das Ueberzeugungsgefühl dabei immer nur ein relatives. Das einzige abſolute Ueberzeugungsgefühl iſt vor allem Wiſſen das lebendige Innehaben der Ideen Gott und Welt. Will man dies Skepticismus nennen: ſo iſt es doch nur der, welcher den Fortſchritt zum Wiſſen nicht hindert, und keinen voreiligen Anſpruch auf ein Wiſſen als auf ein vollkommnes will gelten laſſen. — Vergl. §. 240. Vorleſ 1831.

*) Vergl. A, XXXII. C, LVIII. ad 14; D, 58; E, LX. Gaz 5. Die Vorleſ. 1818 erläutern dieſen wichtigen §. ſehr ausführlich, jedoch ohne etwas beizubringen, was nicht ſchon vorgekommen wäre.

2. Daher iſt die negative Seite nicht nur an den Anfang ſondern an die ganze Dauer des Prozeſſes und einer jeden Reihe gebunden *).

§. 245.

Der Irrthum iſt Sünde; aber unvermeidliche.

1. Das Vorantreten des bedingten Denkens liegt nicht in der urſprünglichen Nothwendigkeit der Natur **); denn unſre Sinne ſind nicht inſtinctartig wie die thieriſchen (was bei uns Inſtinct iſt bildet ſich nicht als Sinn aus ſondern verliert ſich als ſolcher), ſondern urſprünglich zum Erkennen und werden auch nur durch das Verlangen nach Erkenntniß geöffnet, denn Auge und Ohr haben mit den erſten Bedürfniſſen des Kindes nichts zu thun. Daß alſo das Denken unter die Potenz des beſtimmten Triebes kommt, iſt nur Folge von dem ſchnellen Wachsthum dieſes und dem Zurükkbleiben des edleren. Der Grund dieſes Wachsthums liegt aber nicht in den erkennenden Sinnen ſelbſt; denn dieſe ſind nicht geartet gleich in Luſt überzugehen, ſondern ſich zur Wahrnehmung zu geſtalten.

2. Im Prozeß ſelbſt angeſehen iſt die Anmaßung einen der Idee gemäßen Begriff geſezt zu haben wenn man nur einzelne Merkmale gefunden hat, Eitelkeit; und das Zuwenigthun, weshalb der erkennende Prozeß zurükkbleibt, iſt Trägheit ***).

§. 246.

Da in jeder Denkreihe, und beſonders im Anfangen derſelben, wenn ſie nicht rein architektoniſch anfängt, der denkende als handelnd und mit ſeiner Eigenthüm-

*) Vergl. C, LIX. ad 15; D, 59. ad 15.

**) S. dieſes ſcharf hervorgehoben Beil. C, LIX. ad 16; D, 58; E, LX. Saz 4.

***) Vergl. A, XXXII. XL. XLI.; C, LIX.; D, 59; E, LIX. LX. Die im Text und in den Beilagen A., C. und D. nur zerſtreut gegebenen allgemeinen Betrachtungen über den Irrthum ſind in E, LIX. LX. zuſammengefaßt.

lichkeit handelnd auftritt: ſo kann theils die relative Seite des Denkens mit der abſoluten, theils die ethiſche Nothwendigkeit mit der dialektiſchen verwechſelt werden.

1. Dieſe Verwechſelungen zeigen ihre Folgen erſt recht im combinatoriſchen Denken; allein da ſie auch ſchon im Anfangen einer Reihe auftreten: ſo müſſen ſie ſich auch in dem erſten einzelnen Gedanken für ſich zeigen. Gehindert aber werden ſie nur durch das richtige heuriſtiſche und architektoniſche Verfahren.

2. Jeder muß eigenthümlich auch anfangen; allein er muß dies im allgemeinen wiſſen, und ſich dann auch in jedem Denken des individuellen Coefficienten bewußt zu werden ſuchen und ſich ſowol in der einfachen Conſtruction als in der Combination dem objectiven mehr zu nähern *).

3. Beides ſind die Quellen des Irrthums für die philoſophiſchen Erfinder und jede Prätenſion auf Allgemeingültigkeit einer Philoſophie iſt in ihnen gegründet. Auch dieſer Irrthum ruht in der Sünde, da er auf einem ſo reflectirenden und ſelbſtbewußten Standpunkte nicht unſchuldig ſein kann.

---

*) Vorleſ. 1818. Das Bewußtſein von der weſentlichen Identität aller Menſchen hebt nicht das eben ſo wahre auf, daß jeder Menſch ein beſondrer iſt für ſich, ein eigenthümlicher. Die Eigenthümlichkeit aber iſt in allen Operationen des Menſchen, alſo auch in allen ſich auf das Wiſſen beziehenden. Gehört nun zum Weſen des Menſchen die Eigenthümlichkeit, zum Weſen des Wiſſens die Gleichmäßigkeit: ſo kann es nur darauf ankommen, daß wir uns des Verhältniſſes des eigenthümlichen zum allgemein gültigen bewußt zu werden ſuchen, und daß im lezten Reſultat das eigenthümliche als ein Minimum ſich zurükkziehe. Im Prozeß der Entwikkelung, in den Durchgangspunkten, durch welche das Denken zum Wiſſen fortſchreitet, iſt es am ſtärkſten. (Die Beil. E, LXI. ad 17. macht auch hier noch einen Unterſchied. Geſchehe nämlich das Fortſchreiten durch eine proviſoriſche Annahme: ſo ſei der einzelne dabei mehr im Verkehr des Denkens mit anderen, es dominire alſo das gemeinſame; durch freie Sezung: ſo trete mehr die perſönliche Eigenthümlichkeit des denkenden hervor. Wobei die correſpondirenden Vorleſungen beſonders

§. 247.

Die Begriffsbildung muß hier eher betrachtet werden als die Urtheilsbildung.

Geſchichtlich ſcheint zwar das Urtheil dem Begriff voranzugehen, wie in den älteſten Sprachen die Zeitwörter die Wurzeln ſind und alle Hauptwörter von ihnen abgeleitet. Eben ſo offenbar iſt, daß jeder Menſch eher Actionen ſezt als Dinge. Ueberwiegende Bewegung, Veränderung, die alſo zuvor wahrgenommen worden iſt, veranlaßt erſt aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit einen Punkt herauszuheben. Allein es iſt nur das unvollſtändige Urtheil, welches dem unvollſtändigen Begriff vorangeht. Da wir aber vollſtändige Begriffe bilden wollen, müſſen wir die unvollſtändigen Urtheile vorausſezen; der vollſtändige Begriff aber iſt früher als das vollſtändige Urtheil. Im hebräiſchen, wo entſchieden die Zeitwörter Wurzeln ſind, beweiſt auch die grammatiſche Dignität der dritten Perſon, daß ſie urſprünglich unperſönlich waren, d. h. ohne Vorausſezung eines beſtimmten Subjects *).

Erſte Abtheilung **).

Theorie der Begriffsbildung.

§. 248.

Kein realer Begriff kann bis zum vollkommnen Wiſſen gebildet werden.

Die Einheit des Begriffs iſt im Zuſammentreffen eines Punktes der organiſchen und eines Punktes der intellectuellen

wieder herausheben, der Gegenſaz ſei nur ein relativer, indem immer auch das gemeinſame Denken als perſönliches auftrete, und das perſönliche in das gemeinſame aufgenommen werde.)

*) Vergl. A, XXXIII.; C, LIX. ad 18; E, LXI. ad 18.

**) Im Text ſteht Erſter Abſchnitt.

Function. Beide ſind immer in Agilität. Der erſten iſt unbeſtimmte Mannigfaltigkeit gegeben, die lezte ſtrebt zum Bewußtſein zu kommen; ihr Zuſammentreffen im einzelnen iſt der Begriff.

Das Weſen des Begriffs iſt aber in der Identität des allgemeinen und beſonderen. Das allgemeine als olches iſt der organiſchen Function nie unmittelbar gegeben, aber das beſondere iſt in ihr vollkommen dargeſtellt. Dagegen iſt in der intellectuellen Function nur das allgemeine unmittelbar geſezt, das beſondere als ſolches aber nur in unendlicher Approximation zu produciren; alſo können beide nie wirklich in Einem Punkte zuſammentreffen; das ideale und reale bleiben Aſymptoten *).

§. 249.

Um ein Verfahren zur Approximation zu conſtruiren, muß man das Gebiet des Begriffs in Bezug auf die Idee des Wiſſens eintheilen.

---

*) A, XXXIII. ſchikkt die Eintheilung der Begriffe (ſ. §. 250.) voran und läßt dann folgen was unſer §. enthält. — Die Vorleſ. 1822 folgen dem Texte. — E, LXII. ſezt unſern §. voraus, und gründet darauf den Saz, daß auch jede aufzuſtellende Regel nur als proviſoriſche Annahme oder freie Sezung auftreten könne. Dann folgt unter 2. die Charakteriſtik der Regeln in Beziehung auf ihren kritiſchen uud conſtructiven Werth, und unter LXIII. 3. die Eintheilung der Begriffe und zwar zugleich dem Inhalte und der Form nach. Dem ähnlich beginnen die Vorleſ. 1818 mit der Bemerkung, Anfangspunkt und Endpunkt laſſen ſich nur negativ beſtimmen. Der Anfangspunkt nämlich liege jenſeit unſrer Unternehmung. Fänden wir uns aber immer ſchon in Begriffen und ſei nicht anzunehmen, daß ſie rein aus dem urſprünglichen Wiſſenwollen entſtanden wären: ſo ſei zunächſt immer die Aufgabe die, den Irrthum zu eliminiren. Und was den Endpunkt betreffe: ſo ſei das vollkommne Wiſſen nie zu erreichen, jeder reale Begriff alſo nur Approximation an die Idee. Dann wird der §. ſehr umſtändlich ausgeführt, indem alles wieder aufgenommen und auf den Begriff angewandt wird, was ſchon vom Denken im allgemeinen geſagt iſt, im weſentlichen aber doch nur den Andeutungen gemäß, welche die Erläuterungen zum §. oben im Texte darbieten.

1. Weil nämlich Regeln nie ganz im allgemeinen zu geben ſind, ſondern nur helfen, in wiefern ſie ſich auf die beſonderen Verhältniſſe beziehen *).

2. Da der Begriff nur mit ſeinem Correlat, dem Urtheil, die Idee des Wiſſens ausfüllt: ſo iſt das natürliche Eintheilungsprincip ſeine Beziehung auf das Urtheil.

§. 250.

Begriffe ſind theils Subjectsbegriffe, theils Prädicatsbegriffe.

Die Realität der Eintheilung zeigt ſich in der Sprache. Hauptwörter ſind Subjectsbegriffe; Zeitwörter Prädicatsbegriffe. Der Gegenſaz freilich nur relativ. Zeitwörter können Subject werden; aber ſie erſtarren erſt zu infleriblein. Hauptwörter können Prädicate werden — nicht durch adjectiviſche Form; dieſe macht ſie immer nur zu Beſtimmungen des Subjects —; aber indem man Zeitwörter aus ihnen bildet, welche ihr Weſen im Werden darſtellen. Die umgekehrte Rolle iſt bei beiden eine höchſt untergeordnete.

Dem Inhalte nach fällt freilich dieſe Eintheilung mit der Sprachform nicht genau zuſammen. Denn das Weſen liegt darin, daß Subjectsbegriffe das für ſich geſezte Sein ausdrükken, Prädicatsbegriffe aber die Action **). Es giebt Subſtantive, die kein für ſich geſeztes Sein ausdrükken, ſondern nur die Action für den Subjectsgebrauch ſubſtantiiren; und dies ſind die eigentlichen Abſtracta. Es giebt einen Ausdrukk für die Action in der Form des Hauptworts, nämlich das Adjectiv, welches man ſich durch Participia und Verbalia muß aus dem Zeitwort vermittelt denken ***). In der Hauptſache treffen ſie doch zuſammen.

---

*) Vergl. E, LXIII. 3.

**) Vergl. E, LXIV. Vorleſ.

***) Vorleſ. 1818. Die eigentliche Beſtimmung des Adjectivs iſt die, daß

Als Begriffe ſind beide ganz gleich. Die Action iſt auch eben ſo eine Identität des allgemeinen und beſonderen. Zu ſuchen aber iſt eine Differenz in Bezug auf unſer Verfahren *).

§. 251.

Bei den Prädicatsbegriffen tritt die innere Beſtimmtheit zurükk und das quantitative hervor, indem ſie einen Grad zulaſſen; bei den Subjectsbegriffen umgekehrt.

Ein Lieben und Haſſen iſt beides mehr oder weniger als das andre; ein Pferd iſt nicht mehr Pferd als das andre, wenn es auch größer oder ſonſt anders beſtimmt iſt, denn die Abgeſchloſſenheit des allgemeinen Begriffs hält doch die Identität feſt. Daſſelbe gilt von den Qualitäten ſowol als Adjectiv wie auch als Subſtantiv ausgedrükkt, wo die verſchiedenen Grade zuſammengefaßt werden **).

§. 252.

Bei den Subjectsbegriffen hat der beſtimmte Gegenſaz zu den coordinirten die Oberhand über die Einheit im höheren; bei den Prädicatsbegriffen umgekehrt *).**

Die Subjectsbegriffe bilden einen beſtimmten Cyclus von Arten; man unterſcheidet dieſe eher und beſtimmter als man ſie unter Eine Gattung ſubſumirt. Umgekehrt bei den Prädicatsbegriffen. Die Differenzen z. B. des Geſchmakks gehen in einander über auf unmerkliche Art †). Dieſes entſteht ganz na-

---

es, wie die alten ſagten, Epitheton iſt, das Reſultat eines früheren Urtheils, welches nun ſchon im Subjectsbegriff enthalten iſt. Es giebt ein Bild, wie aus Urtheilen ein Begriff wird. —

*) Vorleſ. 1822. Im Begriff ſelbſt muß der Eintheilungsgrund liegen, d. h. beide Claſſen müſſen relativ entgegengeſezte Merkmale haben.

**) Vergl. A, XXXIV. 1.

***) Vergl. A, XXXIV. 2.

†) Vorleſ. 1818. Die verſchiedenen Gemüthsbewegungen z. B. ſind lauter

türlich daher, daß die Action Reſultat des Zuſammenſeins iſt. Denn es iſt, wenn auch die vielen um Ein Ding geſezten Coefficienten von einander beſtimmt geſchieden ſind, doch die Einheit des andern, welche die beſtimmte Trennung zum Theil aufhebt, und eben ſo (ad §. 251.) iſt ein Ding, weil ſeine Kraft ſich in verſchiedene Momente ungleich vertheilt, nicht immer im gleich ſtarken Verhältniß mit einem andern. Im Zuſammenſein daher nothwendig das Schweben der Gradation geſezt.

§. 253.

Der aufgeſtellte Gegenſaz (§. 251. 252.) iſt jedoch ebenfalls nur ein relativer.

Der allgemeine Grund liegt darin, daß jedes ſubſtantielle Sein von einem höheren Geſichtspunkt aus ebenfalls als Action kann angeſehen werden, und eben deswegen auch jede Action als ſubſtantielles Sein *). — Genauer angeſehen

ad §. 251. können die einzelnen Dinge nicht als durch innere Nothwendigkeit geſchieden in Abſicht auf ihre quantitative Differenz angeſehen werden (ſondern dieſe erſcheint nur als Unterſchied in der Stärke der hervorbringenden Action der ſpecifiſchen Kraft); und da das Ding nur mit ſeiner Quantität zu begreifen iſt: ſo iſt es alſo auch nur mit einem Mehr und Minder zu begreifen. Eben ſo b. wenn man die Action im allgemeinen hält ohne nähere Beſtimmung, erſcheint ſie als feſte Function des Seins von dem ſie ausgeht; der Umfang ihrer Quantität iſt mit in ihr Weſen aufgenommen.

ad §. 252. Die einzelnen Dinge ſind nicht als Cyclus aufzufaſſen; ſchon bei den Arten ſtehen Varietät und Baſtarde als Uebergänge, und eben ſo laſſen ſich noch mehr die einzelnen Dinge ſtellen. (Nur von dem Menſchen fordert man beſtimmte

---

Actionen, lauter Prädicatsbegriffe. Sie ſind alle coordinirt, aber wie ſchwer iſt es ſie abzugrenzen.

*) S. §. 180. seqq. §. 196.

Individualität; allein auch für ihn muß es einen Standpunkt geben, von wo aus das entgegengeſezte gilt). Auf den unvollkommnen Stufen des Daſeins gilt es ſchon von Arten und zum Theil Gattungen. Dagegen die Actionen, weiter zurükkgeführt, bringen uns auf die allgemeinen Gegenſäze, welche aufs ſtrengſte ſich ausſchließen, dann aber auch als Grund des modus essendi *).

§. 254.

Man kann daraus folgern, Es iſt einerlei etwas unter dem Mehr und Minder und dem Uebergang zu betrachten, und es als Action betrachten; und eben ſo einerlei etwas als feſt und im Gegenſaz der Arten betrachten und es als ſubſtantielles Sein betrachten.

Großer Einfluß auf die Wiſſenſchaft (heuriſtiſch und architektoniſch ſpäter weiter auseinander zu ſezen), daß man jedes auf beide Arten betrachten kann. So bleibt man gewiß ganz in der Relativität des Gegenſazes **).

§. 255.

Der erſte feſte Punkt im Bewußtſein vor aller Begriffsbildung iſt die Gegenwart der Vernunft als Trieb und das Erfülltſein der Sinne als Einwirkung.

1. Die techniſche Theorie läßt ſich freilich nicht unmittelbar an dieſen primitiven Zuſtand anknüpfen. Denn die in dieſem ſich befinden ſind keiner Theorie fähig und wir können uns nicht wieder bis zu ihm zurükkſchrauben. Allein auf jedem Punkte, an den wir wirklich anknüpfen können, haben wir auch vielleicht ſchon Irrthum, und wir müſſen alſo zu erforſchen ſuchen, wo der Irrthum angeht und wie viel wir vielleicht ſchon haben können vor der Anwendbarkeit der Theorie.

*) Vergl. A, XXXV.
**) Vergl. A, XXXV. Folgerung. —

2. Analogie mit dieſem Zuſaze *) können wir noch hervorbringen, wenn wir Vorſtellungen bilden wollen aus Geſichts- oder Gehörseindrükken jenſeit der Beſtimmtheit des Sinnes **). Daher Platon mit Recht im Theaitetos ein ſolches Beiſpiel aufnimmt ***).

3. Beiden Urpunkten fehlt die beſtimmte Einheit und die beſtimmte Vielheit. Treten beide ein: ſo entſtehen die Begriffe und die Gegenſtände. Die Idee des Wiſſens iſt aber in dieſem Zuſtande im Suchen der Vernunft ſich an jenen Einwirkungen zu realiſiren, ohne welches nie Vorſtellungen zu Stande kommen würden. Der Vernunftpunkt iſt aber mehr die unbeſtimmte Einheit, der organiſche Punkt mehr die unbeſtimmte Vielheit †).

§. 256.

Da der Begriff ſchwebende Identität des allgemeinen und beſonderen iſt: ſo kann jeder einzelne wirkliche Begriff gebildet werden ſowol vom allgemeinen aus durch Hinabſteigen, als auch vom beſonderen aus durch Hinaufſteigen.

Jenes iſt Ableitung; der gefundene Begriff hat ſeinen Quell und Grund in dem höheren, in dem ſowol das gemein-

*) Zuſtande

**) Vorleſ. 1818. Z. B. wenn wir nur in der Dämmerung ſehen, oder nur aus der Ferne verworrenes Geräuſch vernehmen.

***) Plat. ed. Heind. vol. II. Theaet. pag. 451 seqq.

†) Vorleſ. 1818. In dem beſchriebenen Zuſtande iſt noch keine beſtimmte Einheit und Vielheit, ſondern nur die Tendenz dazu; beſtimmte Einheit und Vielheit iſt actu nur im Begriff. Wir ſehen alſo, der Prozeß der Begriffsbildung iſt die Verwandlung der noch nicht gewordenen Einheit und noch nicht geſonderten Mannigfaltigkeit in eine wirkliche beſtimmte Einheit und Vielheit. Wie geht nun die Verwandlung vor ſich? — (S. die Fortſezung unter §. 256.).

Die ſpäteren Vorleſungen geben dieſen §. ſpäter, die von 1822 dem unmittelbar voran, was unten §. 258. folgt, die von 1831 in Zuſammenhang mit dem, was Beil. E. unter LXVI. 7. giebt.

schaftliche der untergeordneten als auch der Umfang des ihm eigenthümlichen gesezt war. Dieses ist Zusammentragung (Induction); durch Nebeneinanderstellung des besonderen wird das gemeinschaftliche allgemeine gefunden *).

Ob jedes für sich eine wahre das angeborne System erschöpfende Begriffsbildung giebt, oder ob beides immer vereint sein muß, wissen wir noch nicht **).

Randbem. 1828. Ich habe hier gleich den Kanon aufgestellt, das vollkommne Wissen könne erst sein, wo beide Richtungen auf demselben Punkte zusammen getroffen wären. Bis dahin müsse überall noch die skeptische Annahme bleiben ***).

---

*) Vergl. E, LXIII.

**) Vergl. A, XXXVI. b. und §. 269.

***) Eben so schon Vorles. 1822. Sie fügen hinzu, Dieser Kanon sezt aber in seiner Anwendung voraus, daß uns mit einem Begriff auch seine Geschichte gegeben wäre. Ist dem so? Im bedingten Denken nicht. Was da entsteht, hat seinen Grund im Bedürfniß, folgt also keiner Regel, sondern ist dem Zufall unterworfen. Für dieses Gebiet würde demnach auch der Kanon nicht zu gebrauchen sein; aber wir können uns, was hier entsteht, auch niemals unmittelbar in ein kunstmäßiges Denken verwandeln, sondern nur vermittelst des reinen Denkens. Wird uns dagegen der Begriff in einem wissenschaftlichen Zusammenhange gegeben, also als ein Product des reinen Denkens: so muß sich immer manifestiren, was das ursprüngliche ist, ob die Deduction oder die Induction, und die eine Entstehungsweise muß der andern zur Probe dienen.

Vorles. 1818. Wir sagten, jeder Begriff schwebe zwischen allgemeinem und besonderem. Was heißt das? Wenn wir allgemeines und besonderes so gegen einander stellen: so müssen wir sagen, das besondre wird aus dem allgemeinen; das besondre ist das aus dem allgemeinen gewordene niedere. Also auch der Begriff, sofern er ein besonderer ist, entsteht er aus dem allgemeinen durch Hinabsteigen; und sofern er ein allgemeiner ist, entsteht er durch Aufsteigen vom besonderen, durch das Zusammentragen und Ineinsfassen vieler besonderen. Den Begriff also in dieser Duplicität betrachtet, giebt es zweierlei Beziehungen. 1. Jeder Begriff ist ein besonderer, wiefern das allgemeine dazu vor ihm gedacht wird, und jeder ist ein allgemeiner, wiefern das besondre vor ihm gedacht ist, dessen Zusammenfassung er ist. So aber werden zur Begriffsbildung immer schon Begriffe vorausgesezt, das Verhältniß aber des Prozesses zu dem ihm vorausgehenden primitiven Zustande (§. 255.) wird nicht klar. 2. Gesezt indeß, die Begriffe entstehen einmal so, die allge-

meinen aus den besonderen, und umgekehrt: so können wir doch nicht leugnen, daß wir beide Voraussezungen gleichzeitig machen und die im Prozeß des Auf- und Absteigens angedeuteten Thätigkeiten gleichzeitig denken müssen. Wir können also niemals sagen, ein Begriff werde durch die eine Operation für sich allein gebildet; das aber bleibt uns noch unbestimmt, welchen Antheil die eine hat an der Bildung des Begriffs, und welchen die andre, und was entsteht, wenn die eine Maximum ist und die andre Minimum, und was, wenn umgekehrt. — Halten wir nun dieses an den Zustand der innerlich thätigen Vernunft und des von außen her erfüllten Sinnes: so fragt sich, finden wir ein Verhältniß zwischen der einen Duplicität und der andern? Denken wir uns die Vernunft nicht nur als Trieb, sondern als wirklichen Zustand, als gebildetes Bewußtsein: so ist sie das System der Begriffe und in ihr alles geworden, was durch den Prozeß des Ab- und Aufsteigens werden kann. Eben so von der andern Seite, wenn wir uns das Erfülltsein des Sinnes vollständig denken, aber nicht als ein chaotisches. In der Totalität der Sinneseindrükke wird aber das besondre mehr unmittelbar, das allgemeine mehr mittelbar gegeben sein; in der Vernunft dagegen als wirklichem das ganze System der Begriffe enthaltenden Zustande wird beides in umgekehrtem Verhältnisse stehen. Daraus folgt, daß das mehr besondre mehr nach der Seite des Sinnes, das mehr allgemeine mehr nach der Seite der Vernunft liegt, daß also, um auf das besondre hinabzusteigen, mehr in der Vernunft, um vom besondern hinaufzusteigen, mehr im Sinne vorausgesezt werden muß, nur so, daß indem wir hinabsteigen der Sinn, indem wir hinaufsteigen die Vernunft hinzukommen muß. Hieraus würden wir folgern müssen, wenn es auch nicht schon im unmittelbaren Bewußtsein läge, daß zwischen jenen primitiven Zustand und den des wirklichen Erfülltseins des Bewußtseins durch Begriffsbildung noch andre Thätigkeiten zwischen eintreten müssen. Und auf diese werden wir jezt Rükksicht zu nehmen haben, damit wir außer der construirten Basis der Begriffsbildung auch dasjenige, was in jedem ein anderes sein kann, mit in Rechnung bringen können, nämlich die der wirklichen Begriffsbildung vorhergehenden Zustände. Was wir bis jezt gefunden haben, ist die Möglichkeit, wenn schon Begriffe gegeben wären, aus allgemeinen besondre zu bilden durch Hinabsteigen (Construction, Deduction), und aus besonderen allgemeine durch Hinaufsteigen (Induction), wobei wir uns auch schon eines verschiedenen Antheils beider Punkte sind bewußt worden. Wir gehen zurükk auf unsern fingirten primitiven Zustand, wo im Zusammensein der Vernunft als Triebes und des Erregtseins des Sinnes zwar die Richtung ist auf Einheit und Mannigfaltigkeit, beide aber nicht wirklich sind, weil ihnen die Bestimmtheit fehlt. Wir fragen, Was ist die erste Bestimmung, die in diesen unbestimmten Zustand hineinkommen kann? Hier haben wir Rükksicht zu nehmen auf die gemachte Begriffseintheilung, und da jeder Schritt von hier aus Annäherung sein muß an den Prozeß der Begriffsbildung

§. 257.

Zwiſchen der wirklichen Begriffsbildung und dem primitiven Zuſtand liegt das Auszeichnen einzelner Wahrnehmungspunkte; und da dieſes Bedingung des Inductionsprozeſſes iſt: ſo iſt mit dieſem anzufangen *).

Niemand kann ſich denken, daß bei einem Kinde die erſten Prozeſſe mehr die Analogie mit der Deduction hätten.

§. 258.

Die erſte Beſtimmung iſt in der Indifferenz von Action und Ding (jedes in ſofern beſtimmt als das andre unbeſtimmt bleibt, alſo in beider Hinſicht nur in verſchiedener Formel unbeſtimmt); auf welchem Punkt noch kein Irrthum ſtatt findet.

Randbem. Der Anfang iſt die disjunctive Agilität, entweder als Ding zu ſezen oder Action **). —

Man ſeze Lichtpunkte und Bewegungspunkte: ſo könnten ſie als Dinge geſezt werden, aber auch als eminente Actionen. Als Dinge könnten ſie nur geſezt werden, wenn ſchon eine Mannigfaltigkeit von Actionen aus denſelben Punkten geſezt wäre; als Actionen könnten ſie nur ausgeſondert werden, wenn ſchon aus der Maſſe etwas ausgeſchieden wäre, worauf man ſie beſonders bezöge.

In dieſem Moment iſt alſo nur ausgedrükkt die Zerlegbarkeit der unbeſtimmten Maſſe in beſtimmte Einheit und Vielheit ***).

ſelbſt: ſo fragt ſich, Wann wird er mehr Annäherung ſein an den allgemeinen, wenn mehr an den beſonderen Begriff, und wann mehr an den Subjects-, wann mehr an den Prädicatsbegriff? Wir fangen beim lezten an.

*) Vergl. A, XXXVI. a.

**) Vergl. E, LXV. 5. — Die Vorleſ. 1822 rükken §. 256. an §. 254. und ſchikken dem unſrigen, den ſie der Randbemerkung gemäß faſſen, §. 255. unmittelbar voran.

***) Vorleſ. 1822. Da ſich Begriffsbildung nicht vollendet ohne Urtheils-

§. 259.

Alle Bestimmung des unbestimmten kann nur ausgehn von der intellectuellen Function, welche dabei

bildung: so muß jedem wirklichen Denken unter der Form des Begriffs dieses disjunctive vorausgehen, das Erfülltsein des Sinnes entweder als Ding oder als Action durch die intellectuelle Function zu verarbeiten. Wird nicht zu beidem die gleiche Möglichkeit gesezt: so ist das Ergänzen der einen Operation durch die andre aufgehoben; die disjunctive Agilität ist also das zweite (das erste s. §. 255.) der Bildung wirklicher Begriffe vorangehende Moment, worin gleichfalls weder Irrthum noch Meinung gesezt ist; es liegt darin nur die Zerlegbarkeit der unbestimmten Mannigfaltigkeit organischer Eindrükke unter der Form des Begriffs oder des Urtheils, unter der ersten in bestimmte Einheit, unter der lezten in eine Vielheit, die sich auch auf die Einheit bezieht. Oder anders ausgedrükkt, Indem wir es als ein Axiom hinstellen, welches die Thätigkeit des Geistes im Denken leitet, daß die ganze unbestimmte Mannigfaltigkeit müsse zertheilt werden in Dinge und Actionen: so wird dadurch das chaotische ausgeschlossen, das wir in der Wirklichkeit freilich immer schon hinter uns haben, jedoch nur indem unser Axiom eben die Methode dazu ist. Und hierin kann weder Irrthum sein noch bloße Meinung, weil es eine Grundbedingung aller Wahrheit und alles Erkennens ist, daß es sich zur Einheit und zum Begriff der Welt wie auch zur Sonderung gestalte. Soll aber dies Anfang des wirklichen Denkens werden: so muß die Indifferenz zwischen beidem aufgehoben werden. Wie ist dabei dem Irrthum vorzubeugen? Nur so, daß wir im weitern Fortschritt das eine Verfahren als durch das andre bedingt und jedes als Ergänzung des andern sezen. Jedes ist in sofern bestimmt, als das andre unbestimmt bleibt, womit zusammenhängt, daß das andre eben deshalb zu bestimmen ist, weil das erste bestimmt ist. Z. B. denken wir uns die Sinne gleichsam ursprünglich geöffnet für die organischen Eindrükke: so würde der Zustand einer unbestimmten Mannigfaltigkeit am vollkommensten sein, wenn sich nichts vor dem andern auszeichnete, sondern der Eindrukk von allem ganz gleich wäre. Nehmen wir nun einmal das Auge als Repräsentanten aller Sinne: so werden wir sagen müssen, Soll ich etwas aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit auszeichnen: so muß es als Lichtpunkt oder als Bewegungspunkt erscheinen, und kann dann als Ding oder auch als Action gesezt werden, aber als Ding nur, wenn schon eine Mannigfaltigkeit von Actionen von demselben Punkte aus gesezt ist, denn dann wäre er als ein bestimmtes gegeben, und als Action nur, wenn schon aus der verworrenen Masse etwas ausgeschieden ist, auf welches die Action als auf das Subject bezogen werden kann. Aller Anfang beruht also darauf, daß

in jedem Augenblikk nach beiden Richtungen der Subjects- und Prädicatsbegriffe thätig iſt *), welche Thätigkeit auf die organiſche Affection ein reiner Ausdrukk der Idee des Wiſſens iſt **).

In der intellectuellen Thätigkeit auf die Maſſe nach beiden Richtungen iſt nur ausgedrükkt das Enthaltenſein beider Abtheilungen im Syſtem der Begriffe und das Aufgehenſollen des Seins im Syſtem der Begriffe nach beiden Abtheilungen; alſo rein die Idee des Wiſſens.

§. 260 ***).

Die wirkliche Entſcheidung einen im Beſtimmtwerden begriffenen Eindrukk als ein einzelnes beſtimmtes

---

Einheit und auch beſtimmte Vielheit ſich aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit ausſcheide. Wodurch geht nun die wirkliche definitive Beſtimmung vor ſich? (S. §. 259.)

*) Vorleſ. 1818. Die wahre Beſtimmung des unbeſtimmten kann nur von der vorausgeſezten Thätigkeit der intellectuellen Function ausgehen. Indem aber dieſe Thätigkeit auf die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geht und noch kein beſtimmtes Factum vor ſich hat: ſo iſt kein Grund, warum ſie mehr ſollte unter der Form der Subjectsbegriffe oder mehr unter der der Prädicatsbegriffe thätig ſein; ſie muß alſo unter beiden Formen zugleich auf die Maſſe gerichtet ſein.

**) Vorleſ. 1818. Denn wir finden darin alle Merkmale des Wiſſens wieder. — Dies wird vollſtändig auseinander geſezt, und dann hinzugefügt, Indem nun in dieſer Richtung der Vernunft auf die organiſche Affection ſich rein die Idee des Wiſſens ausſpricht: ſo iſt auch hier der Irrthum noch nicht geſezt. — Eben ſo im weſentlichen die Vorleſ. 1822.

***) Vorleſ. 1818. Von dieſer bloßen Vorſtellung der Thätigkeit können wir zu einem Reſultat nicht kommen ohne einen Sprung. Wir müſſen alſo fragen, Wenn nun ein Denken durch dieſe Thätigkeit (§. 259.) geworden iſt, wie kann es geworden ſein? Die intellectuelle Function und organiſchafficirtſein waren die Bedingungen, von denen wir ausgingen. Dieſe ſind different, ſo lange noch kein Begriff geworden iſt; mit dem Entſtehen des Begriffs werden ſie eins, das Entſtehen des Begriffs im Bewußtſein iſt nichts andres als ein beſtimmtes Einswerden beider. Sollen ſie aber eins werden: ſo muß das Reſultat eben ſo gut angeſehen werden können aus dem Geſichtspunkt der einen als aus dem der

Sein zu ſezen und die Einbildung einer allgemeinen einem beſtimmten Ort im Syſtem der Begriffe entſprechenden Geſtaltung in den Sinn iſt ein und derſelbe Moment *).

---

andern. Wenn ein Begriff wird und wir betrachten wie er geworden iſt in Beziehung auf die intellectuelle Function: ſo müſſen wir ſagen, In der Vernunft liegt dieſes, daß das ganze Syſtem der Begriffe ins Bewußtſein treten ſoll, und iſt ein Begriff geworden: ſo iſt er wirklich ins Bewußtſein getreten und zwar als eine beſtimmte Art zu ſein, weil der Begriff nur ins Bewußtſein tritt in Beziehung auf etwas durch die organiſche Affection geſeztes, die ein afficirendes Sein vorausſezt. Das Reſultat von dieſer Seite iſt alſo, daß nun im Bewußtſein eine beſtimmte Art des Seins geſezt iſt und dieſes Sein in ſeine Grenzen eingeſchloſſen. Was iſt aber das Reſultat aus dem Geſichtspunkt der organiſchen Function betrachtet? Da hat ſich in dieſer aus der unbeſtimmten Maſſe ausgeſchieden und im Sinn fixirt (z. B. vom Schema des Geſichts aus) eine Geſtaltung, welche nun einem beſtimmten Ort im Syſtem der Begriffe, nämlich dem, der nun ins Bewußtſein getreten iſt, als eine beſtimmte Art zu ſein entſpricht, und dieſes beides, das Bewußtſein eines beſtimmten Seins und das Fixirtwerden eines ihm entſprechenden Bildes iſt ein und derſelbe Moment, und nur wiefern beides zugleich wird, iſt ein wirklicher Begriff geworden. Dieſes, was in dem Sinne fixirt und auf den Begriff als partielles objectives Bewußtſein bezogen wird, hat man das Schema des Begriffs genannt, d. h. dasjenige, was dem Begriff im Gebiete des Sinnes entſpricht. Beides verhält ſich wieder in gewiſſem Sinne wie das ideale und reale. Das Schema iſt das reale zu der andern Seite des Begriffs, zu der Objectivirung des Bewußtſeins, und dieſe iſt das ideale zu dem Schema als dem realen, und nur beides in ſeinem Zuſammenſein iſt der Begriff. Dies iſt etwas für die weitere Entwikkelung ſo bedeutendes, daß es noch weiter ausgeführt werden muß. (S. unten §. 262.)

Die Vorleſ. 1831 (vergl. E, LXVII.) faſſen hier alles nur kurz, wie auch ſchon die von 1822, ſich ſtüzend auf das ſchon im erſten Theile vorgekommene.

*) Vorleſ. 1822. Alles Vorſtellen würde ſonſt rein atomiſtiſch bleiben; es würde ein vergebliches Beſtreben ſein aus der chaotiſchen Mannigfaltigkeit herauszukommen, wenn uns nicht jede ſinnliche Vorſtellung von einem einzelnen Dinge zugleich auch eine Vorſtellung von Art und Gattung würde. —

Der Text hat im Manuſcr. am Rande,
Eine veranlaſſende Affection geht immer voran. Was ſo geſezt wird als beharrliches, wird als Problem geſezt.

Der Sinn muß eben ſo empfänglich geſezt werden nach der Seite der intellectuellen Function hin, die ihm ihren Schematismus einbildet, als nach außen hin. — Eine einzelne Geſtalt als gegebene Erſcheinung kommt nicht in den Sinn ohne ihr allgemeines Schema, und das Schema nicht ohne einzelne Geſtaltung; beides wird gleichzeitig im oſcillirenden Verfahren. Aus dieſem kann man willkührlich Momente herausheben, in denen das Schema weiter entwikkelt iſt als die Geſtalt und alſo als früher geſezt wird, und eben ſo entgegengeſezt die Geſtalt entwikkelter und früher. Die einſeitige Poſition des einen und andern bringt die Theorien hervor von einer Priorität des Schema oder von einer Abhängigkeit des Schema von der Erſcheinung, zu denen ſich die unſrige nicht verhält wie eine geſuchte Mitte, indem ſie nicht von der Vergleichung ausgegangen iſt, ſondern ſie leugnet jede, in wiefern dieſe die andre leugnet.

Was die organiſchen Schemata für das lebendige ſind, das ſind die mathematiſchen für das todte.

§. 261.

Dieſe Entſcheidungen bilden ſich im werdenden Bewußtſein gleichzeitig in Maſſe.

Zuerſt doch muß zugleich ein Ort (nur unbeſtimmt wie groß) im Begriffsſyſtem geſezt werden.

Vermittelung zwiſchen beiden Factoren iſt die Allgemeinheit des Bildes. Dieſe Verallgemeinerung repräſentirt den Typus des intellectuellen Factors, aber ganz nach Art und Weiſe des organiſchen.

Von dieſem erſten Punkt aus iſt dann eine doppelte Fortſchreitung möglich. 1. Die Vervollſtandigung des Bildes als einzelnen durch das von Urtheilsbildungen zurükkbleibende. Aber dieſe intereſſirt uns hier nicht unmittelbar. 2. Die Fortſchreitung von dem Schema aus.

Das Schema, welches der Anblikk eines Hundes zurükkläßt, kann man ſich fixiren als Schema des allgemeinen Ausdrukkes Vierfüßiges Thier. Dies geſchieht, wenn demnächſt Bilder von andern Gattungen aufgefaßt werden. Oder es wird das Schema des Hundes, wenn demnächſt Bilder von Spielarten derſelben Gattung aufgefaßt werden. Verſchiedenheit der Sprachen, deren manche ſehr wenig allgemeine Schemata fixiren.

Wie alle Entwikkelungen ſtoßweiſe gehen, ſo auch dieſe. Das Bewußtſein des Kindes weilt vielleicht lange auf dem erſten Moment. Tritt der zweite einmal ein: ſo tritt er auch an vielen Punkten zugleich ein, wie das Anſchießen.

§. 262.

Im Beziehen der Erſcheinung auf das Schema iſt noch kein Irrthum; in Beziehung der Erſcheinung auf den durch das Schema dargeſtellten Begriff kann ſchon Irrthum ſein.

Denn jene beiden werden mit einander und in Beziehung auf einander; ihr Sein und ihr Zuſammengehören iſt daſſelbe. Das Schema aber iſt nur die ſinnliche Seite des Begriffs. Wenn es aber früher im Bewußtſein iſt, als dieſer: ſo können auch die Beziehungen auf beide getrennt ſein, alſo unwahr. (Unten mehr.)

Erläuterungen zu §. 260.

1. Kein allgemeiner Begriff iſt in uns lebendig ohne einen ſinnlichen Beſtandtheil (S. oben §. *)). Dieſer iſt weder Inbegriff der ſinnlichen Bilder aller ſchon wahrgenommenen einzelnen Dinge, noch aller unter die Gattung gehörigen Arten, denn dazu gehörte Zeit; jenes Bild aber iſt mit dem Begriff ſelbſt zugleich und in Einem Moment da. Es iſt unbeſtimmt und enthält die Verſchiebbarkeit der untergeordneten ſinnlichen Bilder in einander. Z. B. Hund.

2. Im Gebiet von ſolchen Gegenſtänden, von welchen wir noch keinen vollſtändigen Begriff haben, z. B. Granit, wird dennoch die Anerkennung einzelner Erſcheinungen vollzogen. Dies iſt nur vermittelſt des Schema nöthig, und das Schema iſt alſo nicht nur mit dem Begriff zugleich, ſondern auch vor ihm.

3. Bei Kunſtproductionen wächſt offenbar das innere Bild

*) §. 110. seqq.

vom allgemeinen ins beſondre hinein, und iſt alſo vor dem beſtimmten einzelnen; wie ſollte es daher nicht auch mit demſelben zugleich entſtehen können? Der Fall paßt, das Bild iſt zuerſt ein wahrhaftes allgemeines, aus welchem mehrere beſondre gleich gut entſtehen könnten.

4. Sieht jemand zuerſt etwas (es kann auch ein Kunſtwerk ſein, alſo ein nicht eben ſo nothwendiger Begriff), dergleichen er noch nicht geſehen hat, aber wohl analoges, ſo daß er auch einen Begriff hat von der höheren Gattung, z. B. einer der nur Gebäude kennt ſieht zuerſt einen Thurm: ſo wird er ihn bald unter jenen Begriff oder vielmehr unter ſein Schema (wobei die geometriſchen Geſtalten das leitende ſind) ſubſumiren; aber er müßte ſehr ſtupide ſein, wenn ihm nicht eo ipso das ſinnliche Bild des einzelnen Thurmes, verſchiebbar vorgeſtellt, zum ſinnlichen allgemeinen Bilde der Art würde. Wie alſo hier das Bild der Art mit dem Beſtimmungsact der einzelnen Erſcheinung zugleich entſteht aus der Thätigkeit eines weit allgemeineren Begriffs: ſo kann auch im primitiven Zuſtand aus der Thätigkeit der Vernunft überhaupt, in welcher das ganze Syſtem der Begriffe als Tendenz geſezt iſt, mit jedem Beſtimmungsact ein Schema ſeiner Art werden.

5. Ueberhaupt aber folgt, da die Beſtimmung des noch unbeſtimmten nur von der Vernunftthätigkeit ausgehen kann, und die ſinnliche Beſonderheit, die das nächſte Reſultat ſein ſoll, nicht ſein kann bei der begriffbildenden Vernunftthätigkeit ohne die ſinnliche Allgemeinheit, daß dieſe mit jener wenigſtens zugleich entſtehen muß. Scheinbare Priorität kann es auf beiden Seiten geben; allein das Zuſammentreffen iſt die einzige haltbare Form, wie ſchon oben aus anderem Geſichtspunkt gezeigt worden.

6. So weit die Analogie der urſprünglichen Beſtimmungsacte noch vorhanden iſt im Gebiet der undeutlichen nur durch Anſtrengung zu beſtimmenden Eindrükke, nimmt jeder noch daſſelbe wahr. Eine in der hohen Luft wahrgenommene Bewegung

ſteht in der Indifferenz von Action und Ding; ſie wird für fliegende Vögel erkannt, indem das Schema ins Bewußtſein tritt. Denn an den Begriff kann die entfernte Erſcheinung nicht gehalten werden, wie denn überhaupt eine Erſcheinung ohne Analyſe, d. h. ohne Zerſtörung, nicht kann auf den Begriff unmittelbar bezogen werden.

7. Das allgemeine Bild iſt ein eben ſo nothwendiges Mittelglied für die Beſtimmung der Action, als für die des Dinges *), und man muß ſich nicht denken, daß nur dasjenige als Action geſezt wird, wozu ſich kein Schematismus als Ding findet, woraus nur eine Suſpenſion, ein Ruhen auf dem Punkt der unbeſtimmten Ausſonderung entſtehen könnte. Denn das Syſtem der angebornen Begriffe enthält auch die Prädicatsbegriffe. Die allgemeinen Formen ſind Bewegung und Oſcillation, Zuneigung und Abneigung, Verbindung und Trennung, Zunahme und Abnahme. Das ethiſche kann dem phyſiſchen zum Schema dienen, und umgekehrt, je nachdem die Entwikkelungsverhältniſſe ſind; alles dieſes aber geht dem Begriff eigentlich voran **).

---

*) Vergl. A, XXXVII.

**) Vorleſ. 1818. Es kommt darauf an, daß wir das beides (ſ. Vorleſ. 1818 zu §. 260.) das in gewiſſer Hinſicht eines iſt, dann aber auch geſchieden, gehörig auffaſſen. Es iſt eins, ſofern wir keinen Begriff haben, dem nicht ein ſolches ſinnliches Bild, ein Schema, entſpräche. Dies gilt ſelbſt von den bloß formalen Begriffen (§. 111.), ſofern ſie noch Begriffe ſind, nur daß das ſinnliche Schema hier gar nicht ein äußeres Bild iſt, ſondern, weil es dabei auf unſre Thätigkeit ankommt, nur das Bewußtſein von unſerem eigenen Verfahren von ſeiner ſinnlichen Seite feſtgehalten. Was die realen Begriffe betrifft: ſo iſt klar, daß mit ihnen ein ſolches Schema immer verbunden iſt. So wenig wir einen Begriff hervorrufen können in unſerm Bewußtſein ohne das Wort, ausgeſprochen oder nicht, ſo wenig vermögen wir es ohne das Bild mit hervorzurufen. Iſt das Bild dunkel: ſo iſt es auch der Begriff, und zwar ſelbſt von ſeiner idealen Seite; und wird der Begriff als reines Bewußtſein recht hell: ſo muß es auch das Bild werden. Eben ſo gilt auch, daß wir kein ſolches Bild in unſerm Sinn haben ohne den Begriff, ſondern ſo wie das Bild

hervorkommt: ſo muß auch das reine Denken, das dazu gehört, die ideale Seite, mit hervortreten; iſt die ideale Seite dunkel: ſo iſt es auch die reale. Die eine wächſt und verſchwindet mit der andern, und beide nur in ihrer Duplicität conſtituiren die wahre Einheit des Begriffs. — Hieraus wird nun klar werden, daß die Vorſtellung des einzelnen Dinges ein Begriff iſt, wie jeder andre (vergl. §. 176. 5; Beil. E, XXX. XXXI.), weil eben dieſelbe Duplicität auch in ihm iſt. Wenn das Organ afficirt iſt, ohne daß die ideale Seite des Begriffs hinzukommt, dann entſteht auch keine Vorſtellung. So ſehen wir immerwährend Gegenſtände, die kein Bewußtſein in uns werden. Das Bild der einzelnen Erſcheinungen entſteht zwar, aber es hat nicht die Kraft den Ort im Syſtem der Begriffe hervorzurufen, und ſo entſteht auch keine wahre Vorſtellung. Entſteht eine ſolche vom einzelnen Dinge als Vorſtellung: ſo kommt nicht bloß das beſtimmte objective Bewußtſein zum beſtimmten Bilde des einzelnen Dinges, ſondern die Vorſtellung entſteht nur, indem durch die Veranlaſſung des einzelnen Dinges mit einander ins Bewußtſein treten das Bild des einzelnen Dinges, das Schema deſſelben und die intellectuelle Seite des Begriffs; und ſo fällt die Vorſtellung des einzelnen Dinges ganz unter die Kategorie des Begriffs. Wir haben aber in ihr immer zwei Bilder, das des einzelnen Dinges, und das, welches Schema des Begriffes ſelbſt iſt. Das Bild des einzelnen Dinges iſt immer ein beſtimmtes, und wird uns nur, in dem wir es an das allgemeine Bild halten, das immer Identität iſt des beſondern und allgemeinen, und indem wir es von demſelben ſcheiden, und nur indem wir dies im Bewußtſein haben, denken wir ein einzelnes Ding. Dies beſonders, um auf den Unterſchied aufmerkſam zu machen zwiſchen dem Bilde des einzelnen, das gar nicht braucht ins Bewußtſein zu treten, und dem allgemeinen Schema im Sinne, zu dem immer die ideale Seite hinzukommen muß. — Es fragt ſich nun, wie ſich dieſe ſinnliche Seite des Begriffs, das Schema, eigentlich verhält. (Vergl. oben §. 260.) Viele haben gedacht, das allgemeine Bild entſtehe erſt, nachdem man eine Menge einzelner Dinge derſelben Art geſehen habe, es ſei alſo bloß das Zuſammenfaſſen der einzelnen Bilder, das Reſiduum aus den öfteren Wiederholungen derſelben. Falſch, weil das einzelne Bild ſich nicht im Gedächtniß fixirt ohne daß es Bewußtſein geworden iſt, Bewußtſein aber nicht wird ohne das allgemeine Bild. Dieſes iſt alſo ein urſprüngliches und wir müſſen ſagen, Unſer Sinn iſt nach zwei Seiten empfänglich, nach außen für die Berührungen des Seins, nach innen für die Tendenz der Vernunft, die ihm die allgemeinen Begriffe für jede Form einbilden will, und jede allgemeine Affection des Sinnes, die zugleich mit der von außen entſteht, iſt ein Theil der Operation, daß die Vernunft dem Sinne die allgemeinen Begriffe einbildet. Beides iſt aber durch einander bedingt, und das macht das reale Sein des Menſchen aus. Die Vernunft afficirt den Sinn nicht ohne daß das äußere Sein ihn zugleich afficirt, und umgekehrt. Das Bild alſo, das Schema des Be-

griffs iſt, iſt nicht das Reſultat der Wiederholung einzelner Bilder, ſondern es entſteht nur auf Veranlaſſung des einzelnen Bildes und zwar ſchon des erſten. Wie unterſcheidet es ſich aber vom Bilde des einzelnen Dinges? Es enthält allerdings in ſich die Möglichkeit einer Menge einzelner ähnlicher Bilder, und es iſt eben dieſe Möglichkeit ſelbſt, die aber mit dem einzelnen Dinge zugleich geſezt iſt. Ein Begriff iſt nicht eher da, als bis ich das einzelne Ding mit ſeiner Differenz von ſeiner Art zugleich geſezt habe. Das allgemeine Bild iſt das Bild der Art, und das einzelne Bild kommt nur zum Bewußtſein, indem das Bild der Art zugleich zum Bewußtſein kommt; das allgemeine Bild iſt das einzelne Bild ſelbſt, aber in der Verſchiebbarkeit gedacht, d. h. ſo daß es ſich verändern kann ohne aus ſeiner Art herauszugehen. Z. B. wer ſchon viele Gebäude geſehen hat, aber noch keinen Thurm, wird beim Anblikk des lezteren ihn gleich unter den Begriff des Gebäudes ſubſumiren. Der einzelne Thurm wird ihm aber auch gleich ein Bild der Art, und er denkt ſich, wie ſich das Bild des Thurmes verſchieben ließe ohne aus der Art herauszugehen. Dies iſt alſo in dem Sinn, aber nur durch die intellectuelle Function, es iſt das allgemeine Bild, das aber nur mit dem Entſtehen des einzelnen Bildes entſteht; und ſo können wir ſagen, daß aus dem Afficirtſein des Sinnes und durch die Thätigkeit der intellectuellen Function der Begriff entſteht und zwar in großer Mannigfaltigkeit, ſo daß mit dem Eintreten jenes Momentes viele Begriffe zugleich erzeugt werden. — Jenes Beiſpiel hat noch eine intereſſante Seite. Wir ſehen nämlich, wie die Bildung des Schema auf der organiſchen Seite vom einzelnen, auf der intellectuellen von der Thätigkeit eines allgemeinen Begriffes ausgeht, der mehr umfaßt als der, deſſen ſinnliche Seite das Schema iſt. Verallgemeinern wir dies: ſo läßt ſich begreifen, wie, vorausgeſezt auch nur die urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft, dennoch von dieſer als vom allgemeinſten aus die Bildung allgemeiner Bilder ausgehen könne; denn können wir uns auch nicht in jenen erſten Zuſtand zurükkverſezen: ſo haben wir doch immer etwas aufzuweiſen, was ihm analog iſt. Ferner, In jenem Beiſpiel iſt das einzelne Bild allerdings das früher vorhandene, und das allgemeine Bild, das Schema, wird erſt geſezt, indem die intellectuelle Thätigkeit das einzelne Bild ergreift. Allein genauer betrachtet müſſen wir wieder ſagen, das einzelne Bild iſt nicht vorher in ſeiner ganzen Beſtimmtheit aufgenommen und dann erſt erzeugt ſich das allgemeine Bild, ſondern im Bewußtſein entſteht beides zugleich. Das Zugleichwerden heißt nichts anderes, als das Werden in einer beſtändigen Oſcillation, im beſtändigen Wechſel der Richtung auf das beſtimmte einzelne, und auf das unbeſtimmte allgemeine. So erſcheint es alſo bloß als zufällig, daß wir das einzelne Bild im Werden als vorangehend ſezen und das allgemeine, das Schema, als nachfolgend. Nämlich wie wir vorher eine Anwendung des Beiſpiels gemacht haben auf die erſte Begriffsproduction nach der idealen Seite: ſo können wir daſſelbe nach der organi-

ſchen Seite. In dem urſprünglichen chaotiſchen Aufnehmen iſt kein beſtimmtes Bild eines einzelnen Dinges geſezt; indem aber die Geſammtheit der intellectuellen Function auf die Geſammtheit des chaotiſch aufgefaßten gerichtet iſt: ſo müſſen daraus auch gleichzeitig einzelne Bilder entſtehen und allgemeine, und wir können ſagen, es iſt gleichgültig, ob wir das Schema oder das einzelne Bild eher werdend denken. — Faſſen wir dieſes auf noch allgemeinere Weiſe auf. Es iſt geſagt, wir finden in unſerm Bewußtſein eben ſo die Nothwendigkeit der allgemeinen wie der einzelnen Bilder und der dem Bilde correſpondirenden Seite der intellectuellen Function. Zu dieſer Behauptung können wir noch die hinzufügen, daß die einzelne Erſcheinung gar nicht anders als nur vermittelſt eines Schema mit der intellectuellen Function in Verbindung treten kann. Aus der organiſchen Affection, auch bei beſtändiger Agilität der intellectuellen Function, würde kein Begriff entſtehen, wenn ſich nicht im innern Sinn die allgemeinen Bilder geſtalteten. Laſſen wir das allgemeine Bild weg, was bleibt übrig? Wir haben geſehen, jeder Begriff iſt ein ſchwebendes zwiſchen allgemeinem und beſonderem und hat alſo eine dem einen und eine dem anderen zugewandte Seite. Nun iſt aber die dem einzelnen zugewendete Seite im Begriff eben das ſinnliche Bild; nimmt man alſo dieſes weg: ſo bleibt nur noch die dem allgemeinen zugewendete Seite, das, was wir bis jezt nur als Negation des ſinnlichen geſezt haben. Was iſt nun dieſes? Die Formel, im Gebiet des realen Wiſſens die Stufe der Claſſification, in welche der Begriff fällt. Läßt ſich ein unmittelbares gegenſeitiges Beſtimmtwerden eines einzelnen Bildes durch die Formel und umgekehrt, ſo daß mit der einen das andre ins Bewußtſein käme, conſtruiren? Unmöglich. Das Band zwiſchen beiden kann aber nur das allgemeine ſinnliche Bild ſein, das ſowol den Charakter der Formel als der organiſchen Affection hat. —

Worin liegt nun die Gewährleiſtung, daß auf dieſem Wege ein richtiger Begriff gebildet wird? Darin, daß das Schema wirklich mit und aus dem einzelnen Bilde entſteht, und daß die Formel, d. h. die unſinnliche Seite des Begriffs, und das ſinnliche Bild gleichzeitig werden. Eilt das Schema dem einzelnen Bilde voran, ſchiebt ſich das Schema unter ehe die organiſche Affection zu rechter Klarheit gekommen iſt: ſo kann man, wie es z. B. ſchwachſichtigen oft begegnet, einen Gegenſtand für etwas halten, was er nicht iſt; ſind Schema und einzelnes Bild auch im richtigen Verhältniß, aber die Formel wird nicht mit dem Schema: ſo iſt möglich, daß beide nicht zuſammengehören und ſo der ganze Begriff falſch wird. — —

(Wie dies zuſammenſtimmt mit §. 262. ergiebt ſich am beſten aus folgender Stelle der Vorleſ. 1822, Wie iſt es mit dem Gleichſezen des Sezens eines einzelnen Gegenſtandes und eines allgemeinen Bildes, auf welches der einzelne Gegenſtand bezogen wird? Hier iſt auch noch kein Irrthum möglich, ſonſt gäbe es keine Zuſammengehörigkeit der intellec-

Erläuterung zu §. 261.

1. Wenn man auch alle Analogie bei Seite läßt: so wendet ſich doch nothwendig, ſobald das Schema ins Bewußtſein getreten iſt, die beſtimmende Vernunftthätigkeit auf dieſes, und ſucht alſo das verſchiebbare durch die Aufſuchung untergeordneter Erſcheinungen zu realiſiren. Dieſes Beſtreben iſt zuſammen mit dem Beſtreben den ganzen Prozeß zu wiederholen, und alſo jedem eben ſo auffordernden einzelnen Punkte ſich hinzugeben. Wogegen das Beſtreben den Begriffsbildungsprozeß weiter zu führen, ehe in jenem eine gewiſſe Sättigung iſt, nicht eintreten kann. Offenbar iſt auch dieſer Prozeß ſchon ſehr ausgebreitet in der ganzen Periode der Kindheit, wo man noch keinen Begriff ſeiner intellectuellen Seite nach im Bewußtſein annehmen kann.

2. Es geht nun natürlich das Schematiſiren im Gebiet der Actionen und der Dinge gleichzeitig vor ſich.

§. 263 *).

Beſtimmte Actionen und beſtimmte Dinge können nur in Bezug auf einander als beharrliches geſezt wer-

---

tuellen und organiſchen Function. Aber unſer wirkliches Bewußtſein ſcheint das Gegentheil auszuſagen. Sehe ich z. B. ein Thier in großer Entfernung: ſo kann ich ein Pferd für ein Rind halten, d. h. das Bild des Pferdes auf ein allgemeines Bild beziehen, mit dem es nicht identiſch iſt. Das liegt aber nicht mehr im Gebiet der werdenden Begriffsbildung, ſondern nur in der dazwiſchen liegenden Urtheilsbildung. Sofern wir von dieſer abſtrahiren können, haben wir alſo keinen Irrthum. Das falſche Beziehen iſt ein Uebereilen im Urtheilen. Man hat alſo nur die zu früh ſich eindrängende Urtheilsbildung anzuhalten, um den Irrthum zu vermeiden. —)

Die beiden Hauptpunkte ſind alſo, daß mit dem einzelnen Bilde auch das allgemeine entſteht, und dann daß das allgemeine Bild immer noch kein Begriff iſt. Dies alles aber gilt eben ſowol von den Prädicats- als von den Subjectsbegriffen.

*) Die Vorleſ. 1818 machen dieſen Uebergang, Wenn nun das bisher geſagte ſowol die Prädicatsbegriffe betrifft als die Subjectsbegriffe, wie kommen wir denn zum Bewußtſein des Unterſchiedes zwiſchen beiden Begriffsclaſſen?

den. Da ſie nun beharrlich geſezt werden müſſen: ſo muß die Beziehung beider auf einander gleich mit beginnen.

1. Ohne Beharrlichkeit ſind beide gar nicht geſezt, ſondern es iſt noch die unbeſtimmte Sezung. Denn die Action ohne ſie iſt nur eine unendliche Reihe unendlich kleiner Momente, deren einzelner Inhalt eben ſo gut ein Ding ſein kann; und ein Ding ohne Beharrlichkeit iſt nur eine vorübergehende Erſcheinung, die eben ſo wohl nur Action ſein kann *).

2. Die Beharrlichkeit iſt aber nur für die Action das Heraustreten aus der allgemeinen Veränderlichkeit der chaotiſchen Maſſe in einen beſtimmten Siz; ſie iſt Eine dadurch, daß ſie Wo iſt; und das Ding iſt Eines durch eine Mannigfaltigkeit von Zuſtänden **).

---

*) Vorleſ. 1818. Sollen Begriffe von Dingen und von Actionen im Bewußtſein wirklich werden: ſo müſſen die Dinge und die Actionen als ein beharrliches geſezt werden; denn was nur als rein vorübergehendes geſezt wird, iſt ſeiner Natur nach nur ein unbeſtimmtes; es bleibt ungewiß, ob es Ding iſt oder Action. Das begegnet uns noch jezt bei allem, was nur vorübergehende Erſcheinung iſt. Was iſt nicht für eine große Analogie zwiſchen der Wahrnehmung, die wir Bliz, und der, die wir Sternſchnuppe nennen. Die erſte ſagen wir ſei nur Action, die zweite ſind wir geneigt als Ding zu ſezen; aber dies iſt nur eine problematiſche Annahme, die wir anders woher begründen. Laſſen wir bei Seite, was wir anderswoher wiſſen: ſo müſſen wir ſagen, daß wir es zu keiner beſtimmten Entſcheidung bringen können, ob ſie Dinge ſind oder Actionen, weil ſie nichts beharrliches ſind ſondern nur ein Minimum von Zeit erfüllen, und daß in der Wahrnehmung allein kein Grund liegt, ſich das unbeſtimmte, fließende in ein beſtimmtes umzubilden. Das beſtimmte Bewußtſein ſezt ein beharrliches Verhältniß voraus zwiſchen der organiſchen Thätigkeit und dem Gegenſtande, ſchließt die Möglichkeit, die Wahrnehmung zu wiederholen, in ſich. Dieſes wird einleuchtend werden, wenn wir darauf zurükkgehen, daß jeder Prozeß, wodurch ein unbeſtimmtes in ein beſtimmtes übergeht, vom Intereſſe für ein Bewußtſein ausgeht. Dies Intereſſe kann aber nicht ſein bei einer Affection, welche im Nu verſchwindet und nicht als eine identiſche wieder geſezt werden kann.

**) Vorleſ. 1818. Ding und Action können aber nur in Beziehung auf

§. 264.

Die Urtheilsbildung beginnt alſo ſchon mit dem ſchematiſchen Prozeß zugleich vor dem Daſein des eigentlichen Begriffs.

Denn Beziehen der Actionen und Dinge auf einander iſt Urtheil, nur unvollkommnes, in ſofern keine gebildeten Begriffe dabei zum Grunde liegen.

§. 265.

Auf dieſer Stufe der Urtheilsbildung iſt eine Möglichkeit des Irrthums geſezt.

1. Alle Actionen ſollen aus der chaotiſchen Maſſe heraus einen eignen Siz bekommen, aber, weil ſie Zuſammenſein ausdrükken, nicht alle in Einem allein ſein. Dinge ſollen überall geſezt werden, aber keins abſolut fixirt, weil jedes auch als Action kann angeſehen werden, alſo als in einem anderen ſeiend.

2. In den Umfang der Urtheilsbildung fällt ſowol dieſe Grenze der Selbſtändigkeit und Dependenz, als auch jene Grenze zwiſchen Eigenſchaften und Paſſionen.

3. Im Schematismus iſt aber gar keine Anleitung zur Beſtimmung dieſer Grenze; alſo werden auch die dieſſeit und jenſeit liegenden Urtheile nicht von einander geſchieden werden, und die Möglichkeit des Irrthums iſt geſezt *).

---

einander als beharrlich geſezt werden. Eine Action iſt beharrlich heißt, ſie hat eine Währung und zwar an einem Dinge, ſie iſt Wo, ſie währt ununterbrochen an einem Dinge fort oder erzeugt ſich aus demſelben fortwährend wieder. Ein Ding iſt beharrlich heißt, ich kann mich von ihm wegwenden, wenn ich mich ihm aber wieder zuwende: ſo macht es wieder dieſelbe Wirkung, alſo dieſes, daß ich ihm die immer dieſelbe Wirkung erzeugende Action zuſchreibe, daß ich es in dieſer Action als identiſch ſeze. Folglich muß man Ding und Action immer auf einander beziehen; dieſes aber iſt urtheilen, und ſo concurrirt zur Begriffsbildung die Urtheilsbildung, welche wir nun auf der Stufe, die ſie hier einnimmt, näher zu betrachten haben.

*) Die Vorleſ. 1818 ſagen, was wir hier brauchen, ſei das unter 1. aufgeſtellte. Auf der gegebenen Stufe der Urtheilsbildung könne ſich aber

das Bewußtſein, daß die Action ein Zuſammenſein ausdrükke, noch nicht entwikkelt haben; es ſei erſt das Reſultat größerer Combinationen. Werde aber hier die Action immer nur Einem Dinge zugeſchrieben, während ſie ſich in Wahrheit entweder auf das Subject beziehe, dem ſie beigelegt werde, und zugleich auf alles übrige außer demſelben, oder auf daſſelbe Subject und zugleich auf etwas beſtimmtes außer ihm: ſo ſei die Möglichkeit des Irrthums ganz klar; er werde ſtatt haben können, ſobald die Action, die in dem einen Factor immer überwiegend gegründet ſein müſſe, dem geringeren Factor beigelegt werde. Denn ſei es auch ganz richtig, daß hier die Action demjenigen beigelegt werde, in welchem ſie erſcheine: ſo ſei immer zugleich möglich, daß ſie ihm als Thun und als Leiden beigelegt werde, was auf dieſer Stufe der Begriffsentwikkelung nicht geſchieden werden könne. (Vrgl. §. 193. 199.)

Etwas ähnliches finde ſich auf der andern Seite. Denn wenn ein Gegenſtand als Einheit mehrerer Zuſtände fixirt werde: ſo geſchehe dies auch nur durch eine Reihe von Urtheilen, und erſt durch dieſe Operation trete er aus der Indifferenz von Ding und Action heraus. Alſo werde der Subjectsbegriff erſt durch Entgegenſezung der Prädicats- und Subjectsbegriffe fixirt. Da nun aber die Subjectsbegriffe auch als Action angeſehen werden könnten, darauf aber auf dieſer Stufe gar nicht Rükkſicht genommen werde: ſo ſei möglich, daß als Subjectsbegriff aufgefaßt werde, was vielmehr als Action zu faſſen ſei. (Vergl. E, LXIV. 4.)

Doch ſei auf beiden Seiten hier nur die Anlage, die Möglichkeit des Irrthums; denn bleibe man rein auf dieſem Punkte ſtehen: ſo ſei er noch nicht vorhanden, weil weder die Differenz von Action und Paſſion noch die von Feſtſtehen und Schwanken des Gegenſtandes im Bewußtſein ſei; der Irrthum entſtehe alſo erſt wirklich, wenn nachher von einer andern Gedankenreihe aus etwas in die Conſtruction hineingelegt werde, was urſprünglich nicht darin ſei. Könne man dies vermeiden: ſo werde man auch dem Irrthum entgehen; niemals aber habe man es gänzlich vermieden, weil dazu nichts geringeres erforderlich geweſen wäre, als vollkommne Klarheit des Bewußtſeins. Alſo ſei immer aufgegeben ſkeptiſch zu Werke zu gehen, um ſich vom früher gedachten fremdartigen loszumachen und alle voreiligen Beſtimmungen wieder zu eliminiren. —

Vorleſ. 1822. Wir haben uns im Gegenſaz gegen Ding der Ausdrükke Action und Zuſtand bedient. Beide ſind gleich in Beziehung auf den Gegenſaz, aber nicht an ſich. Streng genommen beziehen ſie ſich auf den Gegenſaz von Spontaneität und Receptivität. Zuſtand drükkt nicht beſtimmte Selbſtthätigkeit aus wie Action, ſondern läßt unentſchieden, ob ein Subject die Action in ſich ſelbſt habe, oder ob ſie von etwas anderem in ihm ſei gewirkt worden. In dem Ausdrukk Leiden entſcheiden wir dies. Wenn wir aber einem Subject ein bloßes Leiden beilegen (a wird geliebt): ſo iſt das Urtheil nur ein unvollſtändiges, weil

§. 266.

Das Reſultat dieſes Gebietes der Urtheilsbildung ſind die Nominaldefinitionen.

Denn dieſe ſind nichts anderes als ein Aggregat von Merkmalen, Merkmale aber ſind nichts anderes als die in das allgemeine Bild aufgenommenen Reſultate wahrnehmender Urtheile, durch welche in der That das innere Weſen des Dinges niemals ausgedrükkt iſt, ſondern nur ihr Verhältniß zu unſeren organiſchen Functionen *).

---

dasjenige unbeſtimmt gelaſſen wird, worin der Grund des veränderlichen liegt. Wird dieſer Grund mitgeſezt: ſo iſt die Unvollſtändigkeit aufgehoben, aber dieſer Grund iſt dann auch das eigentliche Subject. a wird von b geliebt = b liebt a. In demjenigen nun, was als reines Materiale dem wirklichen Denken voraufgeht, iſt eben ſowol das Chaos der Actionen als der Zuſtände. Die Veränderungen ſollen aus dem Chaos ausgeſchieden, alſo auf beſtimmtes bezogen werden. Sehen wir nun auf die Formel Zuſtand: ſo läßt ſie zwar den Grund der Veränderung unentſchieden, aber ſie drükkt doch weſentlich das Zuſammenſein aus. Aber auch in jeder Action iſt eine Beziehung auf ein anderes, und in jedem wahren Urtheil muß ſie hervortreten. Indem alſo eine Action aus der chaotiſchen Verworrenheit herausgeſezt und beſtimmt bezogen wird: ſo ſollte eigentlich die Beziehung getheilt werden; es ſollte bezogen werden auf das Subject und zugleich ausgedrükkt ſein das Zuſammenſein, wie es den Grund der Action mit enthält. Offenbar müſſen wir ſagen, es kann hier, ſo lange nicht die Sonderung des Subjects völlig vollendet iſt, richtig und unrichtig getheilt werden, wenn nicht das Urtheil unter zwei verſchiedenen Formen zugleich gefällt wird, ſo daß das eine und dann wieder auch das andre Subject dominirt, und ſo lange beides nicht übereinſtimmt, müſſen wir unſer Ueberzeugungsgefühl zurükkhalten; eins muß erſt dem andern zur Probe gedient haben, die Abſchließung darf nur ſein in der gänzlichen Durchdringung beider. — (Alles die Entwikkelung der Urtheilsbildung betreffende iſt 1831 hier übergangen und auf den folgenden Abſchnitt verſpart.)

*) Vorleſ. 1818. Wenn wir nun das Gebiet, auf dem wir jezt ſtehen, in ſeinem ganzen Umfange betrachten, und ſehen, wie weit wir in der Geneſis der Begriffe bisher gekommen ſind: ſo ſteht es ſo. Es wird mit dem einzelnen Eindrukk das allgemeine Bild, das ſinnliche Schema des Begriffs, und dieſer Prozeß, iſt er einmal eingeleitet, verbreitet ſich ſehr ſchnell über die chaotiſche Maſſe. Ferner ſahen wir, das beſtimmte

§. 267.

Der bloße Inductionsprozeß kann nicht weiter gehen, als daß ſich aus den allgemeinen Bildern noch allgemeinere bilden, und eben ſo die allgemeineren Bilder durch wahrnehmende Urtheile ergänzt werden.

Sobald auf der erſten Stufe ein Sättigungspunkt eingetreten iſt, wird dieſe zweite Stufe zur Klarheit kommen, denn ein dunkles Minimum derſelben iſt ſchon mit der erſten geſezt; und ſo fort *).

Bewußtſein könne nicht fixirt werden ohne die Form des Urtheils, abſtrahirt aber haben wir bis jezt von allem, was außer dem allgemeinen Bilde Inhalt des Begriffs iſt, und im Zuſammenſein des einzelnen und des allgemeinen Bildes haben wir die Vorſtellungen von Ding und Zuſtand fixirt und auf einander bezogen. Fragen wir nun, Was kann denn das höchſte Reſultat dieſer Operation ſein, wenn nichts anderes hinzukommt? ſo ſind offenbar das Maximum des Reſultats aus dieſer Combination der Begriffs- und Urtheilsbildung von der ſinnlichen Seite die gewöhnlichen Beſchreibungen der Dinge und Zuſtände, ein Aggregat von Merkmalen, in welchen zweierlei zu unterſcheiden iſt, dieſes, daß ſie Theile ſind des allgemeinen Bildes, Beſchreibungen nach den äußeren Kennzeichen, dann Reſultate der Urtheile, die hinzugekommen ſind und ohne die die Vorſtellung nicht fixirt werden konnte, die einzelne Thatſachen enthalten, welche ſich am Gegenſtande ereignen, von denen aber auf dieſer Stufe nicht geſagt werden kann, ob ſie Actionen ſind oder Paſſionen, man alſo auch nicht wiſſen kann, ob ſie das Weſen des Dinges ſind oder nicht. Beides hat ſeine Wurzel in dem Moment des Bewußtſeins, welches Bewußtſein der organiſchen Affection iſt und in Beſchreibung derſelben ausgeht, woraus ſich zu erkennen giebt, daß es a parte potiori auf der ſinnlichen Seite liegt. Das intellectuelle iſt zwar als Minimum als anregendes darin, aber ſeine eigentliche Function iſt noch ganz unentwikkelt. (Vergl. A, XXXVIII.)

*) Vorleſ. 1818. Sehen wir darauf, wie mit dem einzelnen Bilde das allgemeine entſteht: ſo können wir uns denken, daß wenn die ganze Maſſe auf dieſe Weiſe (§. 266.) durchdrungen iſt, dann noch ein zweiter Prozeß auf derſelben Stufe entſteht, wo die allgemeinen Bilder wieder als einzelne neben einander geſtellt werden ohne Zuſammenhang, wieder als chaotiſche Maſſe, nur in höherem Sinne, aber doch als in ſich ſelbſt verworrene Mannigfaltigkeit, weil ihre Verhältniſſe unter einander nicht beſtimmt ſind. Höher ſtehend als das chaotiſche des Kindes

§. 268.

Der geſammte Schematiſirungsprozeß und die damit zuſammenfallende Urtheilsbildung bilden das Gebiet der gemeinen Erkenntniß.

Alles, worin kein wiſſenſchaftlicher Gehalt iſt, bleibt auch auf dieſer Stufe ſtehen; das ganze Erfahrungsweſen hat keinen höheren Charakter. — In dieſem nun, und alſo vor der vollkommnen Begriffsbildung und ehe die Theorie des techniſchen Verfahrens eigentlich zur Anwendung kommt, iſt mannigfaltige Möglichkeit des Irrthums *) geſezt.

§. 269.

Das Bewußtſein bis auf dieſen Punkt entwikkelt gedacht ohne alles Eintreten des Deductionsprozeſſes iſt eine Abſtraction.

Der primitive Zuſtand **) iſt eine Fiction. Das wirkliche Bewußtſein iſt die Einigung beider. Eben wenn ſie aus jener Action begriffen werden ſoll: ſo muß ſie beiderſeitig begriffen werden. Dem ſinnlichen kommt allerdings eine Priorität zu, eben weil ſich das Bewußtſein aus dem unbewußten entwikkelt, aber faſt nur ſo lange die Thätigkeit noch unbeſtimmt und alſo unvollendet iſt. Sobald ſie beſtimmt und abgeſchloſſen iſt, muß auch die andre in ihr gedacht werden, eben weil alle Gegenſäze

---

wird dieſes chaotiſche der intellectuellen Function ſchon näher ſein, aber immer noch den ſinnlichen Charakter an ſich tragen, und ſo werden von Stufe zu Stufe allgemeinere Bilder entſtehen, von denen, wenn wir alles in ihnen zuſammenfaſſen, immer daſſelbe gelten wird als vorher, ſie werden nur das Geſammtreſultat geben, daß ein Aggregat von ſinnlichen Merkmalen entſteht, mit denen allein wir das ganze Weſen des Begriffs noch nicht haben. (Vergl. A, XLI.)

*) Vorleſ. 1818. Verwechſelung von Ding und Zuſtand, von Action und Paſſion. Einmiſchung des praktiſchen Intereſſes, die nur vermieden werden könnte bei potentiirter Reinheit, die nicht im Menſchen iſt, bei Reinheit von Sünde. (Vergl. A, XL—XLIII.; E, LXVIII.)

**) S. §. 255.

nur relativ ſind. Indem wir alſo den Schematiſirungsprozeß als ſich verbreitend ſezen (was nicht mehr ein momentanes iſt), müſſen wir auch den Deductionsprozeß als begonnen denken.

Sobald ein Spiel des Auf- und Abſteigens bei der Urtheilsbildung entſteht, muß auch ein Beſtreben ſein das einem allgemeinen untergeordnete überſehen zu können, welches nur durch Eintheilung geſchehen kann. Zu dieſer aber fehlt es an allem Grunde, wenn nicht der Prozeß vom Anfang d. h. von oben angefangen hat.

Randbem. Dieſen §. denke ich zu verſparen zum Uebergang in den Deductionsprozeß *) — Ich habe ihn doch, aber ganz parenthetiſch eingeſchaltet. Nur freilich §. 268. und 270. konnten nicht getrennt werden **).

§. 270.

Der Schematiſirungsprozeß mit dem dazu gehörigen Urtheilsgebiet ſind an ſich nicht das bedingte Denken, ſondern eine untere Stufe, von der man eben ſo gut zu dieſem als zum eigentlichen Denken kommen kann.

Randbem. Eben ſo wenig aber kann man ſagen, das bedingte Denken ſei nur aus denjenigen Acten, welche den Irrthum aufgenommen, zuſammengeſezt, ſondern von dieſen gehen nur auch Anwendungen aus. Jede neue Reihe fängt wie die urſprüngliche nur mit dem Wiſſenwollen an. —

Im bedingten Denken iſt auch Deduction nicht minder als Induction, und dem eigentlichen Denken muß auch Schematismus vorangehen. In dieſem iſt ſogar an ſich keine Spur von einem Einfluß des Handelns. Der Schematismus kann alſo eben ſowol zum einen als zum andern führen, und der Unterſchied kann ſich erſt in der Deduction und der von ihr ausgehenden Combination recht entwikkeln.

---

*) So iſt der Verf. 1831 zu Werke gegangen. S. Beil. E, LXX.; auch §. 278.

**) So in den Vorleſ. 1818.

§. 271.

Im ſchematiſchen Prozeß iſt Wiſſen, ſofern dieſes ein dem Sein entſprechendes Denken iſt.

Indem das allgemeine Bild mit dem einzelnen zugleich wird *), jenes aber vom idealen Princip in der intellectuellen Function repräſentirt herrührt, dieſes hingegen vom realen in den Affectionen der organiſchen Function repräſentirt: ſo iſt das Zugleichgewordenſein und Durcheinanderbedingtſein beider der Abdrukk der urſprünglichen Einheit ihrer beiden Principien, wie denn auch die Ueberzeugung, daß in der Vorſtellung auf ideale Weiſe das Sein geſezt iſt, niemals fehlt **).

---

*) Nämlich weil die Verſchiebbarkeit ſelbſt verſchiebbar den fließenden Gegenſaz repräſentirt. Randbem. Vergl. E. LXVII.

**) Vorleſ. 1822. a. Die allgemeinen Bilder, die ſich geſtalten, ſind identiſch mit dem Syſtem der angebornen Begriffe; b. die Beziehungen dieſer allgemeinen Bilder ſagen wirklich die Differenzen des Seins aus. Freilich wird nicht ſelten in der Beziehung eines einzelnen Bildes auf ein allgemeines geirrt, wenn man nämlich nicht das Zuſammentreffen beider abwartet; aber das allgemeine Bild behält immer ſeine Wahrheit, wenn die Beziehung auch irrig iſt.

Vorleſ. 1818. Iſt nun wahres Wiſſen in dem, was wir hier haben? und welche Sicherheit haben wir darüber? Die Erfahrung weiß von keiner Sicherheit, denn die Geſchichte aller Wiſſenſchaften iſt nichts als die Geſchichte der Umbildungen des Begriffsſyſtems, ſo daß genau genommen auch nicht die Mathematik eine Ausnahme macht. Denn der Unterſchied der modernen und antiken Mathematik iſt ein ſolcher, daß in der einen ein ganz anderes Begriffsſyſtem der Actionen vorausgeſezt wird als in der anderen. Dieſer Erfahrung brauchen wir uns aber nicht durchaus zu unterwerfen, denn wir können ſagen, das falſche komme eben daher, daß man nicht kritiſch zu Werke gegangen ſei. Auf der andern Seite indeß wird nicht nachzuweiſen ſein, daß auf dieſe Weiſe alles zu erklären iſt. Betrachten wir alſo die Sache für ſich allein. Was haben wir denn? Das einzelne Bild, den einzelnen Sinneseindrukk, wie er ein ganzes ausdrükkt, und dann ein gleichzeitig damit entſtehendes mehr oder weniger allgemeines Bild. Iſt das ein Wiſſen? Dieſe Frage müſſen wir zwiefach theilen, denn es kommt an a. auf das einzelne Bild und das allgemeine, b. auf die Zuſammengehörigkeit beider, und dann kommt es an 1. darauf, daß ein Sein repräſentirt werde, und 2. darauf, daß die Conſtruction in allen denkenden dieſelbe ſei, welches beides vom einzelnen

§. 272.

Im demſelben Prozeß iſt Wiſſen auch als in allen gleich conſtruirtes Denken, theils der Tendenz theils auch der Wirkung nach.

1. Der Tendenz nach, indem ſchon dieſer Prozeß Rede hervorbringt. Die Unbeſtimmtheit des allgemeinen Bildes bedarf

---

Bilde und vom allgemeinen ſo wie auch von der Zuſammengehörigkeit beider gelten muß. Betrachten wir die Sache zuerſt in Beziehung auf das zuerſt genannte Merkmal: ſo müſſen wir ſagen, der Sinneseindruck iſt abſolute, aber darum auch die völlig unbeſtimmte Wahrheit. Aber indem wir hier von einem Bilde reden: ſo iſt das ſchon eine Zuſammenfaſſung von einfachen Sinneseindrücken. Die Skepſis hat alſo auch ſchon hier angefangen und geſagt, man könne nicht mehr wiſſen, ob das Bild wahr ſei oder nicht. Räumen wir aber dieſer Skepſis etwas ein: ſo kann es gar kein Wiſſen geben; bei den einzelnen Eindrücken müſſen wir dann ſtehen bleiben und alle Combinationen ſind unzuverläſſig. Soll alſo Wiſſen ſein: ſo muß auch in der Zuſammenſtellung Wahrheit ſein; und daher der urſprüngliche Glaube aller Menſchen an die Wahrheit der Bilder. Oft freilich erzeugt ſich ein falſches Bild, zwei Gegenſtände erſcheinen mir oft als einer, aber habe ich dann ſchon ein allgemeines Bild dazu gehabt? Größtentheils nicht. Ich habe nicht gewußt, was das für ein Ding ſei. Habe ich mir dennoch ein allgemeines Bild ſchon gemacht: ſo iſt es mir aus der Erinnerung entſtanden in Uebereilung, nicht aus dem Gegenſtande ſelbſt. Aber das Gefühl der Wahrheit haben wir auch immer erſt im Zuſammenſein der einzelnen und der allgemeinen Bilder. Hieraus geht hervor, daß wir die Frage nicht theilen können, wie wir es beabſichtigten, denn es giebt kein Fürſichſein der einzelnen und der allgemeinen Bilder, ſondern nur ein Zuſammenſein beider. Ein anderes iſt aber ihr Zuſammenſein und ein anderes ihre Zuſammengehörigkeit. Die Ueberzeugung von der Zuſammengehörigkeit beruht darauf, daß das allgemeine Bild ein Product der intellectuellen Function iſt, das einzelne ein Product der organiſchen, daß die intellectuelle Function, die Vernunft, das ganze ideale, die organiſchen Affectionen das ganze reale repräſentiren und daß beide in einander aufgehen, ſo daß es eins und daſſelbe iſt, glauben, daß das einzelne und das allgemeine Bild zuſammengehören, und glauben, daß ideales und reales in einander aufgehen. Das Zuſammenſein aber giebt die Gewährleiſtung für die Wahrheit, indem in ihm geſetzt iſt das Zuſammenſein der das ideale repräſentirenden Vernunft und der das reale repräſentirenden organiſchen Affection. Hieran glauben iſt nichts anderes als ans Wiſſen glauben.

einer anderweitigen Fixirung. (Jeder fühlt ſtärker das Bedürfniß einem allgemeinen Bilde Namen zu geben als einem einzelnen.) Daher die erſte Richtung auf ein Bezeichnungsſyſtem. Warum dieſes Rede wird, iſt hier nicht zu unterſuchen. — Damit die gleiche Conſtruction erfahren werden könne, muß das Bewußtſein aus der perſönlichen Verſchloſſenheit herausgehen und ſich zur Vergleichung in die Mitte ſtellen. Dieſes trifft zuſammen damit, daß jedes einzelnen Daſein auch nur relativ für ſich geſezt iſt. In wiefern es alſo nicht für ſich geſezt iſt, muß er es fühlen als mit anderen Ein gemeinſchaftliches bildend, und alſo ein Beſtreben haben dieſe Gemeinſchaft zu organiſiren. Offenbar ſtreben die Kinder ſchon nach Sprache und eignen ſich viel davon an, ehe man ihnen etwas mehreres als den ſchematiſchen Prozeß zuſchreiben kann.

2. Auch der Wirkung nach. Ein großer Theil der Stammwörter einer Sprache hat keine anderen Gegenſtände als die allgemeinen Bilder (dies iſt das wahre an der Behauptung, daß die Sprache urſprünglich ſinnlicher Natur iſt). In dieſem ganzen Verkehr nun mit der Sprache liegt überall das Anerkenntniß der Identität der Bilder. Die Skepſis, daß ohnerachtet dieſes Verkehrs die Vorſtellungen ſelbſt ſehr verſchieden ſein könnten, iſt in ſich leer, und hat nur den Vorwand, daß dieſer Punkt als ein ſchlechthin innerer für ſich durchaus nicht kann nach außen gekehrt und zur Unterſuchung gezogen werden. Aus dem Zuſammenhang aber mit allen anderen Momenten des Prozeſſes iſt die Identität der Vorſtellung klar. — Genau angeſehen iſt das Verbreiten der Sprache von einer Generation zur anderen eine freiwillige Annahme, welche nur auf die Ueberzeugung von der Identität des bezeichneten Bildes gegründet iſt. Auch eignen ſich die Kinder nicht eher die Wörter an, bis ſie das dadurch bezeichnete Bild haben conſtruiren können *).

*) Vorleſ. 1818. Sehen wir auf das andre Merkmal des Wiſſens, ſo

fern es ein von allen gleich conſtruirtes Denken iſt: ſo iſt es ſchwer darüber an und für ſich zur Gewißheit zu kommen, wenn wir von dem ausgehen, was wir bis jezt haben. Wollten wir aber das andere erſt hinzunehmen, dann würde es wieder ſchwer ſein uns auf dieſen Punkt zurükkzuſtellen. Wir müſſen alſo eine andere Betrachtung dazwiſchen ſchieben und an dieſelbe als an ein vermittelndes Glied anknüpfen. Nämlich es manifeſtirt ſich überall die Gleichheit der Conſtruction in der Gleichheit der Sprache. Bei demſelben Wort denkt jeder im allgemeinen daſſelbe; wo Identität der Sprache iſt, da iſt auch Identität der Conſtruction des Denkens. Iſt nun auch ſchon Sprache und Richtung darauf auf dem Gebiete der Begriffsbildung, auf welchem wir jezt ſtehen, und abgeſehen von dem andern Element des Begriffsbildungsprozeſſes, mit dem wir es jezt noch nicht zu thun haben? Das kann niemand leugnen, denn ſchon die Erfahrung lehrt, daß die Kinder ſich eine Menge von Sprachelementen aneignen, ehe der andre Prozeß der Begriffsbildung entwikkelt ſein kann, und eben ſo, wenn wir die Sache ſelbſt anſehen, können wir überall zwei verſchiedene Perioden der Sprachbildung unterſcheiden. Die eine ſcheint rein an dieſem Prozeß des Schematiſirens zu hangen; wogegen Wörter, welche ihrem Inhalt und ihrer Bildung nach darauf hinweiſen, daß auch der entgegengeſezte Prozeß, der des Eintheilens, zum Bewußtſein gekommen iſt, die künſtliche Seite der Sprache und erſt die zweite und ſpätere Periode des Sprachbildungsprozeſſes ausmachen. Dies giebt ſich deutlich zu erkennen, wenn man die Wörter betrachtet, die coordinirte Gegenſtände ausdrükken; denn in der erſten Periode der Sprachbildung tritt darin nicht die Gleichheit hervor und nicht die gemeinſchaftliche Einheit des höheren, die doch darin liegen müßten, wenn ſie auf dem Wege von oben her, vom allgemeinen aus, entſtanden wären, ſondern man kommt ihnen erſt ſpäter von dieſer Seite zu Hülfe, und ſo unterſcheidet man ein natürliches und ein künſtliches Syſtem der Begriffe. Man ſehe ein zoologiſches oder botaniſches Syſtem. Die eigentliche Terminologie darin iſt Product der Deduction, und überall erſt das zweite. Dieſes nun angenommen, daß ſchon mit dem Prozeß des Schematiſirens, mit welchem ſich freilich der der Deduction zugleich aber zuvörderſt nur bewußtlos und als das ſecundäre entwikkelt, die Richtung auf die Sprache gegeben iſt: was liegt darin? was iſt die Sprache? Wenn wir alles zufällige und alles rein phyſiologiſche bei Seite ſezen und die Sprache nur in Beziehung auf das Denken, und zwar auf dieſen Theil des Denkens betrachten, von welchem wir reden: ſo müſſen wir ſagen, die allgemeinen Bilder, die mit den einzelnen zugleich entſtehen, können wir nur unter den Begriff des Zeichens ſubſumiren, und die Wörter ſind eben auch Zeichen. Was iſt der Unterſchied zwiſchen beiden? Sagt man, das Schema, die ſinnliche Seite des Begriffs iſt das Zeichen von der Uebereinſtimmung gewiſſer Gegenſtände, und das Wort iſt das Zeichen dieſes Zeichens: ſo gewinnt man noch keine Anſchauung, und es bleibt die Aufgabe zu beſtim-

men, was denn dies bedeute, daß im Menſchen die Tendenz ſei zu jenem Bezeichnungsſyſtem noch das der Sprache hinzuzufügen. Wir müſſen alſo die Sache auf folgende Weiſe betrachten. Stellen wir uns neben einander die ſinnliche Seite des Begriffs und das Wort: ſo müſſen wir, weil ſie zuſammengehören, etwas in ihnen finden, was identiſch, etwas was different iſt, und daraus muß das ganze Verhältniß anſchaulich werden. Die Identität liegt nun darin, daß das Wort eben ſo gut Zeichen iſt als das allgemeine Bild; das Wort ſoll dem allgemeinen Bilde entſprechen, ganz in ihm aufgehen und es ganz umfaſſen. Von dieſer Seite alſo iſt es ein bloßes Hinzufügen zu jenem, und wir können nicht herausbringen, wie der Menſch dazu komme nicht genug zu haben an dem Schema, wenn wir nicht auch die Differenz ins Auge faſſen. Dieſe aber iſt offenbar zwiefach. Wir haben nämlich geſehen, das allgemeine Bild würde nicht entſtehen mit dem einzelnen zugleich, wenn nicht die Vernunft als beſtändig reger Trieb im Menſchen wäre. Aber wir müſſen doch geſtehen, daß in der Entſtehung des allgemeinen Bildes ſelbſt doch die Einwirkung auf die organiſche Seite das dominirende iſt, daß die Entſtehung des allgemeinen Bildes vom einzelnen Bilde ausgeht. In der Erzeugung von dieſem aber, wiefern es ein beſtimmtes iſt, iſt der Menſch überwiegend paſſiv; nicht als ob es ſich in ihm ohne ſeinen Willen erzeugte, aber es erzeugt ſich durch einen Eindruck, alſo durch Paſſivität von ſeiner Seite, die aber ſein Wille iſt. Vermöge ſeiner Abhängigkeit vom einzelnen Bilde iſt demnach auch das allgemeine ein ſolches, daß, ohnerachtet die Vernunft als Trieb dabei thätig iſt, die Paſſivität vorwaltet. Betrachten wir dagegen das Wort: ſo können wir zwar nicht auf das erſte Entſtehen der Sprache zurükkgehen; aber das brauchen wir auch nicht, ſondern wir dürfen ſie nur betrachten, wie ſie vor uns liegt und ſo entſteht, um einzuſehen, daß ihr Entſtehen etwas activeres iſt als das des allgemeinen Bildes. Der Menſch erfindet ſich jezt zwar die Sprache nicht, ſondern ſie pflanzt ſich fort von Generation zu Generation; aber wenn wir dies auch als Nachahmung im Kinde anſehen: ſo iſt doch dieſe ſelbſt Activität, und wir müſſen ſagen, Schema und Wort unterſcheiden ſich ſo, daß das erſte ein aus überwiegender Paſſivität, das andre ein aus überwiegender Activität erzeugtes Zeichen iſt. Und ſo ſehen wir erſt, wie beide zuſammengehören, indem eins das andre ergänzt, und daß der Prozeß der Begriffsbildung ſich erſt vollendet, wenn das lezte zum erſten hinzukommt, wie denn auch der Menſch, ehe er das Wort hat, in einem durchaus unruhigen ängſtlichen Zuſtande iſt. — Eine andere viel offener zu Tage liegende Differenz iſt dieſe, daß das innere Bild an und für ſich immer ein inneres bleibt, das Wort aber immer ein äußeres iſt. Freilich denkt der Menſch eigentlich erſt, wenn der Sprachbildungsprozeß angeht, und ſind nun Wort und Bild verwachſen: ſo führt er ſich eben ſo innerlich die Wörter vor als die Bilder; aber das iſt offenbar nicht das urſprüngliche, und dann iſt das innere Sprechen immer nur

§. 273.

In dieſem nämlichen Gebiet liegt aber auch ſchon die Relativität des Wiſſens.

1. Nämlich nicht nur in der Differenz der äußeren Seite der Sprachen, welche als zufällig könnte angenommen werden, wenn nur das innere harmonirte, ſondern in der Irrationalität derſelben. Sie iſt ſtärker in den Prädicatswörtern als in den Subjectswörtern, aber ſie iſt doch auch in dieſen und muß es um ſo mehr als (das rein mathematiſche der Form ausgenommen) in den Bildern doch organiſche Eindrükke aufgefaßt ſind.

Vorbereitung zum äußeren, es iſt das Weſen des Worts, daß es heraus will, um gehört zu werden. Das ganze Bezeichnungsſyſtem des Bildes für ſich bleibt immer im einzelnen Menſchen verſchloſſen, wogegen die Sprache die active Seite dazu herſtellt und die Schranken der Perſönlichkeit durchbricht. Die Vernunft, auch als Trieb in allen dieſelbe, und nach einer alten Lehre gleichſam nur wider Willen in der Perſönlichkeit eingeſchloſſen, iſt überall auf Gemeinſchaftlichkeit gerichtet, ſucht darum immer Vermittelung und bricht auf unſerm Gebiet jene Schranken durch das Zuſammengehören der Rede und des Ohrs. Das Bild können wir zwar auch äußerlich hinſtellen, immer aber bezieht es ſich auf die Sprache zurükk und ſezt ſie voraus; für ſich würde es ein rein einzelnes und inneres ſein, und erſt die Sprache giebt die Gemeinſchaftlichkeit. Was liegt hierin nun anderes als die Identität der Conſtruction in allen? Man hat freilich auch hier die Skepſis anknüpfen wollen und geſagt, es ſei doch ungewiß, ob bei demſelben Wort alle auch daſſelbe dächten, und es iſt ſchwer dies zu widerlegen; aber ſehen wir auf die innere Zuſammengehörigkeit des Bildes und des Wortes, daß dieſes das überwiegend active, die Vernunftthätigkeit, jenes überwiegend unſre Paſſivität, alſo das außer uns geſezte Sein und deſſen Einwirkung auf uns repräſentirt: ſo kommen wir gleich auf unſre urſprüngliche Vorausſezung dabei zurükk, auf die Identität des idealen und realen, ſo daß die Skepſis keinen Raum gewinnen kann. Jede Gemeinſchaftlichkeit der Rede iſt nichts anderes als Anerkennung der Identität unſeres Denkprozeſſes; ſie iſt die Tendenz darauf und auch die Wirklichkeit des identiſchen Denkens ſelbſt. Hier iſt alſo wahres Wiſſen, weil keins ſeiner Merkmale fehlt. Nur können wir nicht umhin auch gleich auf die andre Seite zu ſehen, denn das geſagte iſt nur wahr für diejenigen, welche dieſelbe Sprache reden; wie iſt es denn nun aber, wenn Menſchen verſchiedene Sprachen reden? (S. den folg. §.).

Auch unter den einzelnen ſind ſolche Relativitäten, treten aber nur unter denen hervor, welche überhaupt aus der Maſſe hervortreten. Von dem was wir Geiſt nennen iſt die Baſis Eigenthümlichkeit des Schematismus.

Zwiſchen beiden nun giebt es der Abſtufungen viele, indem dem einen dieſes Gebiet dem andern jenes (Gebiet des Erkennens nämlich und ohne hier auf den allerdings großen Einfluß zu ſehen, den das bedingte Denken hervorbringt) näher liegt und alſo Centrum der Beziehung wird.

2. Die Relativität des Wiſſens iſt freilich nicht auf der Seite des Inductionsprozeſſes allein; wir finden ſie hier aber zuerſt, und müſſen ſie alſo anſehen als wenigſtens auch und urſprünglich im Organismus gegründet, indem wir unentſchieden laſſen, ob ſie auch auf der Vernunftſeite urſprünglich gegründet ſei *).

§. 274.

Da die Differenz des gedachten und die Identität des Denkens im Streit ſind: ſo muß entweder wo die Relativität iſt kein Wiſſen ſein, oder die Relativität muß ſelbſt auf ein Wiſſen gebracht werden.

Daß der Streit aufgehoben iſt im erſten Fall, iſt klar; aber alles relative ginge dann in das Gebiet des unbeſtimmten Denkens über. Im lezten Fall wäre aber auch eine identiſche Conſtruction, in ſofern jeder alle Relativitäten mitconſtruirte **).

§. 275.

Nur das abſolute, wie es im Bewußtſein nie für ſich vorkommt, und die gehaltloſe Vorſtellung der bloßen Materie ſind von aller Relativität frei.

Das ſubtractive Verfahren, alles aus dem Gebiet des Wiſ-

*) Vergl. A, XXXVIII. XXXIX.; E, LXIX.
**) Vergl. §. 91. 123—127. A, XXXIX.

ſens hinauszuweiſen was von der Relativität tingirt iſt, ließe kein reales Wiſſen zu. Denn da auch die allgemeinſten realen Vorſtellungen organiſche Eindrükke in ſich tragen und dieſe alle durch den Schematismus bedingt ſind, in dieſem aber der Einfluß der Eigenthümlichkeit der Eindrükke ſich bis oben hin erſtrekkt: ſo bleibt als frei von der Relativität nur dasjenige Denken übrig, in welchem ſeiner Weite wegen das bildliche völlig verſchwindet, oder dasjenige, in welchem von dem Gehalt des Eindrukks abſtrahirt und der Eindrukk ſelbſt nur im allgemeinen geſezt wird. Und dies ſind die beiden außerhalb des eigentlichen Gebietes der Begriffe liegenden Vorſtellungen *).

Randbem. (wahrſcheinlich v. J. 1828). Das abſolute als nicht ſchematiſirbar habe ich weggelaſſen, die Materie aber nach §. 277. behandelt und zwar um zu zeigen, daß im Schematiſirungsprozeß abgeſchloſſen keine Entgegenſezung vorkommt. Die Schemata ſind nicht einander entgegengeſezt,

---

*) Vorleſ. 1818. Grenzen der Differenz ſind nur die Vorſtellung der der bloßen Materie als der unendlichen unbeſtimmten Mannigfaltigkeit, und das abſolute Subject, von welchem die Mannigfaltigkeit ausgeſchloſſen iſt; übrigens geht ſie durch das ganze Spiel des Geiſtes in der Begriffsbildung hindurch.

Vorleſ. 1822. Die Vorſtellung der bloßen Materie geht den beſtimmten Eindrükken, wodurch Subjecte beſtimmt werden, voran, und Differenz iſt in ihr nicht möglich, weil in ihr ſelbſt die chaotiſche Verworrenheit von Differenz und Indifferenz geſezt iſt. Geht die Differenz des Denkens an, ſobald die an ſich ſtätige intellectuelle Function in ihrer Wirkung auf die innere Seite des Sinnes eine beſtimmte wird: ſo geht ſie an mit der Geſtaltung des allgemeinen Bildes. Dieſe iſt nur denkbar unter Vorausſezung eines Gegenſazes. Vor dem Gegenſaze iſt aber die Identität aller Gegenſäze, das abſolute Subject, alſo keine Differenz. Beide aber, die gehaltloſe Vorſtellung der bloßen Materie und die abſolute Einheit des Seins, in welcher alle Gegenſäze eingeſchloſſen ſind, ſind nur Grundbedingungen des Denkens, nicht das wirkliche Denken ſelbſt; dieſes leztere als das zwiſchen ihnen liegende, iſt nothwendig auch different, denn da es nie ohne organiſche Function, alſo nie ohne das iſt, worin wir hier die Differenz begründet gefunden haben: ſo muß es auch etwas von der Differenz ſelbſt in ſich tragen. Die Aufgabe kann alſo nur ſein, die Relativität ſelbſt auf ein Wiſſen zurükkzuführen.

ſondern nur die chaotiſche Unbeſtimmtheit iſt ihnen entgegengeſetzt, aber nur als Verneinung, und deren gleichſam Schatten am Schema iſt die Vorſtellung der bloßen Materie *).

§. 276.

Die Relativität kann zum Wiſſen nur erhoben werden durch das kritiſche Verfahren, welches alſo ein unnachläßliges Correlatum des unmittelbaren iſt.

Kritiſch iſt im allgemeinen überall die Conſtruction des individuellen in einen Begriff. Die Relativität wird aber nur gewußt, wenn das individuelle Princip darin gewußt d. h. in einem Begriff aufgefaßt iſt. Sonſt iſt in allem Wiſſen das relativirte deſſelben ungewußt, und da dieſes alles reale Wiſſen durchdringt: ſo iſt nichts ein rein gewußtes **).

§. 277.

Das Fortlaufen des kritiſchen Verfahrens neben dem directen beſtimmt das Gebiet des Wiſſens im engeren Sinne.

Die große Maſſe iſt nicht im Beſiz des kritiſchen Elementes, aber auch nicht in Berührung mit dem außer der Sprache gelegenen. Die ganze Aufgabe des Wiſſens iſt für ſie auf dieſes Gebiet beſchränkt, und ſo auch bei den engeren Kreiſen. Die allgemeinere und ſelbſtändigere Anſchauung bringt auch gleich die kritiſche Aufgabe hervor.

Anmerk. Die Principien des kritiſchen Verfahrens ſelbſt können nicht auf den Schematismus allein gehen, und ſind alſo auch hier nicht auszuführen.

Randbem. (wahrſcheinlich v. J. 1828). In ſofern alſo ſcheidet ſich das reine Denken vom bedingten durch das jenem zukommende philologiſche Intereſſe, und hier der Zuſammenhang dieſes ganzen Gebietes mit der allgemeinen dialektiſchen Aufgabe.

---

*) Vergl. E, LXIX. 12.

**) Vergl. A, XXXIX. XL.; K, LXIX, 11.

Daher hängt nun die bestimmte Sonderung des wissenschaftlichen Gebietes ab vom Zusammenstoß der Völker.

Es giebt zwar auch innerhalb einer jeden Sprache Relativitäten, dialektische, die aber mehr formell sind und das materielle ist nur fein; auch Relativitäten verschiedener Gesellschaftsclassen, aber diese verlieren sich mehr in Entwikkelungsstufen.

§. 278 *).

Der Deductionsprozeß besteht auch aus zwei nicht von einander zu trennenden Momenten, dem Sezen eines Theilungsgrundes und dem Sezen der aus der Einheit vermittelst desselben zu sezenden Vielheit.

Im erfahrungsmäßigen Zustand des Bewußtseins betrachtet ist ein Herabsteigen nur denkbar vermittelst eines Theilungsgrundes. Ist aber ein vollständiger Begriff von der höheren Einheit gegeben: so muß auch mit dem richtigen Theilungsgrunde zugleich die Totalität der Arten gesezt sein. Der Theilungsgrund ist auf der Seite des Schema nichts anderes als der Umfang der Verschiebbarkeit.

Dasselbe auf den fingirten aber doch die allgemeine Geschichte enthaltenden primitiven Zustand angewendet ergiebt, daß die unbestimmte Einheit nicht eher bestimmt werden kann als mit der Zweiheit zugleich **).

---

*) Randbem. (wahrscheinlich von 1828). Ich habe hier zu zeigen gesucht — Parallele zwischen beiden —, Identität von Bild auffassen und zum Schema erheben sei eben so wie Identität von Theilungsgrund sezen und Duplicität erzeugen. In lezterem sei eben so Einfluß der organischen Seite wie in ersterem Einfluß der intellectuellen. — Beides Induction und Deduction sei zwar als relatives Uebergewicht an und für sich völlig gleich, aber in der zeitlichen Entwikkelung sei Priorität der organischen Seite nothwendig. Der intellectuelle Factor könne nicht in das Gebiet der zeitlichen Entwikkelung eintreten und also erfüllendes Bewußtsein werden als durch Beziehung auf die ursprüngliche That des organischen. — Vergl. A, XLIII.; E, LXX. LXXV.; ferner §. 269.

**) Vorles. 1818. Wo kann der Deductionsprozeß angehen? Der ursprüngliche Anfangspunkt ist der, wo wir nichts voraussezen als die intellec-

tuelle Function als Thätigkeit der Vernunft das System der Begriffe zum Bewußtsein zu bringen, und das ganze System der Sinne geöffnet. Von der einen Seite ausgehend fanden wir, daß zuerst im Sinne gesezt ist die unbestimmte Mannigfaltigkeit, daß aber durch sein Zusammensein mit der intellectuellen Function daraus einzelnes geschieden und hiemit auch allgemein gesezt wird. Dabei erschien aber die intellectuelle Function bloß als conditio sine qua non. Dasjenige dagegen, dessen Bestimmtheit in der Thätigkeit der intellectuellen Function gegründet ist, muß sein die Art, wie aus einer vorausgesezten Einheit eine bestimmte Vielheit entsteht, also ein Theilungsgrund; die andre Seite war ein Zusammenfassen.

Vorles. 1822. Der Deductionsprozeß hängt an der intellectuellen Function und geht von dieser aus. Die Grenze des Denkens von hier aus war die absolute Einheit des Seins, eingeschlossen alle Entgegensezung. Was von diesem Punkte aus wirkliches Denken werden soll, muß sich von ihm entfernen, weil er nur eine Grenze ist, d. h. die Einheit muß eine Vielheit werden und die eingeschlossene Entgegensezung eine entwikkelte. Da haben wir zwei nicht zu trennende Momente für diesen Prozeß, das Sezen eines Theilungsgrundes und der vermittelst desselben aus der Einheit zu entwikkelnden Vielheit. Jeder Begriff ist jener Grenze zugewendet, sofern er ein höherer ist, und wir werden den Prozeß uns vorbilden, wenn wir sehen, wie aus dem höheren Begriff der niedere entsteht. So lange die niederen Begriffe nicht als Totalität als Cyclus dargestellt werden, sind sie kein Wissen; sie müssen den höheren vollkommen erschöpfen. Die Vielheit muß also eine abgeschlossene und ganze sein. Aber auf welchem Wege gelangt man von den höheren Begriffen zu den niederen? In jedem niederen ist der höhere ganz gesezt, aber alles, was im höheren liegt, ist im niederen eigenthümlich bestimmt, und jeder niedere ist den anderen entgegengesezt. Also allein auf dem Wege der Entgegensezung innerhalb des Gehaltes eines höheren lassen sich die niederen finden. Um hiefür die Kanones zu finden, müssen wir wieder auf den Punkt zurükkgehen, wo das wirkliche Denken uns entsteht, also auf den ersten Anfang des Inductionsprozesses. Da sind wir uns auch immer des Deductionsprozesses als mitwirkend bewußt; denn es ist immer die Entgegensezung von Subjects- und Prädicatsbegriff, von Ding und Action darin. In diesem Gegensaz also haben wir das erste Ergreifen des Deductionsprozesses. Die bestimmende Thätigkeit ist die Spontaneität; das bestimmbare ist die chaotische Masse der organischen Eindrükke, d. h. die Receptivität, in welcher das Wissen nicht ist. In der bestimmenden Agilität des Geistes ist aber auch der Inhalt nicht, der ihr nur kann gegeben werden durch die entgegengesezte Seite. In der bestimmenden Agilität ist also mit der Spontaneität zugleich die Form des Wissens, aber ohne den Inhalt; auf der bestimmbaren Seite ist mit der Receptivität zugleich der Inhalt, aber ohne die Form, und durch das Ueberschlagen beider in einander wird das wirkliche Denken. (S. den folg. §.)

§. 279.

Im Hinſehen auf die urſprünglichen Acte des Inductionsprozeſſes liegt die Möglichkeit der urſprünglichen Acte des Deductionsprozeſſes.

Nämlich die Beſtimmung, in der das Wiſſen iſt, iſt Spontaneität. Die chaotiſche Maſſe des Eindrukks, in der das Wiſſen nicht iſt, iſt Receptivität. Das äußere Sein iſt alſo das die Affection hervorbringende aber zugleich das Wiſſen nicht hervorbringen könnende, und das eigne Sein iſt das das Wiſſen hervorbringende, welches aber die organiſche Affection als ſolche nicht hervorbringen kann, das eine das ideale, das andre das reale. Die unbeſtimmte Einheit wird die beſtimmte, die allgemeine Vorſtellung des Seins mit der Vielheit zugleich *).

Anmerk. Ein anders conſtruirter Gegenſaz, wo nämlich die eine Seite nur negativ iſt, giebt keinen Theilungsgrund; denn aus der bloßen Negation läßt ſich wieder keine Vielheit hernach ableiten **).

*) Randbem. (wahrſcheinlich von 1828). Die Entgegenſezung iſt eine wahre, weil in jedem Gliede geſezt und verneint iſt. Das Anfüllen, dem das Denken verneint iſt; das Denken, dem das Anfüllen verneint iſt. (Vergl. E, LXXI. LXXII.)

**) Vorleſ. 1818. Wo iſt denn die Einheit, die getheilt werden ſoll? Offenbar müſſen wir hier ſagen, daß, ſo wie die Beſtimmtheit des Eindrukks, der einzelnes und allgemeines Bild wurde, in der organiſchen Function gegründet war, aber ohne die intellectuelle Function nicht zu Stande kommen konnte, ſo dasjenige, deſſen Beſtimmtheit in der intellectuellen Function gegründet iſt, nicht zu Stande kommen kann ohne die organiſche Function. Daß der geöffnete Sinn vom Sein afficirt wird, iſt die Bedingung für das Zu Stande kommen der Theilung einer Einheit. Wäre es anders, wäre in der Vernunft die Einheit wie der Theilungsgrund geſezt: ſo wäre die organiſche Function ganz überflüſſig; eins davon muß alſo in dieſer ſein, und zwar die Einheit iſt es, die getheilt werden ſoll. Was giebt denn die organiſche Function in ihrem Afficirtſein für eine Einheit her, die getheilt werden kann? Urſprünglich giebt ſie nichts andres als die chaotiſche Mannigfaltigkeit. Dieſe iſt aber nur in ſofern chaotiſch, als ſie eben ſo gut als Einheit angeſehen werden kann wie auch als Vielheit; denn ohne das wäre ſie nicht unbeſtimmte ſondern beſtimmte Mannigfaltigkeit. Die erſte Seite der Begriffsbildung nun bildet die Einheit heraus, denn jedes beſtimmte Bild iſt eine Einheit, eine aus mannigfaltigem zuſammengefaßte Einheit. Sehen wir

aber auf die entgegengeſezte Seite: ſo müſſen wir ſagen, dasjenige, deſſen Beſtimmtheit in der intellectuellen Function gegründet iſt, muß aus der chaotiſchen unbeſtimmten Mannigfaltigkeit nicht die Einheit ſondern die beſtimmte Vielheit herausbilden. Jede beſtimmte Vielheit beruht aber auf einer Entgegenſezung, dieſe aber wieder auf der Einheit, ſo daß, ſo lange die Einheit nicht gefunden iſt, zwar unterſchieden aber nicht entgegengeſezt wird, und das darum, weil noch eine unendliche Menge von Gegenſäzen möglich iſt. Unſre Seite der Begriffsbildung manifeſtirt ſich alſo nicht eher, bis die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit des Organiſchafficirtſeins vorausgeſezt wird als Einheit, die getheilt, d. h. in der entgegengeſezt werden ſoll.

Wir ſahen, der erſte Act, der aber den Grund ſeiner Beſtimmtheit in der organiſchen Function hat, iſt der, daß ein einzelnes Bild aus der allgemeinen Unbeſtimmtheit ausgeſondert wird. Die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit ſei x, und daraus ſondere ſich ein Bild a: ſo könnte man meinen x ſei getheilt in a und non a, und indem a allem übrigen entgegengeſezt werde, ſei hier auch die intellectuelle Function thätig geweſen. Aber dem iſt nicht ſo, ſondern a iſt nur ausgeſondert, und das Ausſondern iſt nicht Thätigkeit der intellectuellen ſondern der organiſchen Function; die intellectuelle iſt dabei nur conditio sine qua non. Wo Theilung, Entgegenſezung iſt, da müſſen beide Glieder ganz beſtimmt ſein, was nicht der Fall iſt, wenn das eine nur verneint; und nur das Entgegenſezen, wie wenn ich ſage, x iſt getheilt in a und b, iſt die eigentliche Function des intellectuellen. (S. E, XXVII.) Giebt es nun einen Act, der von demſelben Punkte anfängt und ſich zur intellectuellen Function verhält wie der des Ausſonderns zur organiſchen, alſo dieſem coordinirt iſt? Dieſe Frage können wir nicht beantworten, als indem wir den Verſuch machen ſolchen Act hervorzubringen. Wir denken uns wieder hinein in den primitiven Zuſtand und ſezen im Menſchen dieſe beiden Momente, die Vernunftthätigkeit, die das Syſtem der Begriffe zum Bewußtſein bringen will, indem ſie dem nachgeht, was der organiſchen Seite im Zuſammenſein mit dem außer uns geſezten Sein begegnet, und daneben den verworrenen Eindruck, der überall ſtatt findet bei geöffneten Sinnen, und den wir eben ſo als Einheit wie auch als Mannigfaltigkeit anſehen können. Kann nun in dieſer bloß unbeſtimmten Mannigfaltigkeit die Vernunftthätigkeit eine reale Entgegenſezung hervorbringen? Wo ſollte dieſe herkommen? Aus dem äußeren Bewußtſein nicht, denn das giebt es noch nicht, das iſt erſt da, wenn ſich beſtimmte Bilder ausgeſondert haben, und unſre Frage iſt eben dieſe, ob die intellectuelle Function eine reale Entgegenſezung gleichzeitig mit dem Entſtehen des einzelnen Bildes, nicht nach demſelben, hervorzubringen vermöge. Vom äußeren Bewußtſein kommt uns alſo die Theilung nicht. Nun haben wir außer dieſem das Selbſtbewußtſein. Hier haben wir ſchon eine wirkliche Theilung. Nämlich die Vernunftthätigkeit, die wir vorausſezen, dieſe innere Richtung das Syſtem der Begriffe zum Be-

wußtſein zu bringen, wäre nicht Trieb ſondern Handeln, wenn ſie den Geſammteindruk und die Sonderung durch ſich ſelbſt mit hervorbringen könnte. Das kann ſie aber nicht, ſondern wie ihre Hauptrichtung darauf geht alles, was ihr gegeben iſt, zu theilen: ſo ſezt ſie, ſoll ſie ſich ihrer bewußt werden, die organiſche Thätigkeit voraus als die der ihrigen relativ entgegengeſezte. Sie kann ſich ihrer nur bewußt ſein, indem ſie ſich ſezt als ſolche, die theilen könnte, wenn ihr etwas theilbares gegeben wäre, die alſo immer mit dem andern das Bewußtſein conſtituirenden Element zuſammentreffen muß. Dieſe erſte untergeordnete Stufe des Selbſtbewußtſeins ſchließt alſo gleich dieſe Duplicität in ſich, die intellectuelle Function, welche die Theilung hervorbringen könnte, wenn die zu theilende Einheit gegeben wäre, und die organiſche Function, welche die Theilung nicht hervorbringen kann, wohl aber das Zuſamſaſſen. Und dieſe Duplicität iſt wahre Theilung. Denn denken wir uns das Selbſtbewußtſein als Einheit in ſeinem erſten Entſtehen: ſo müſſen wir doch unterſcheiden, wie das Erfülltſein der organiſchen Function als ſolches überwiegend Paſſivität iſt, das Theilenwollen dagegen in der intellectuellen Function überwiegend Activität, und alſo ſagen, daß beide Momente zugleich geſezt werden, aber als einander entgegengeſezt, das eine als Uebergewicht der Activität, das andre als Uebergewicht der Paſſivität. Jedes dieſer Glieder hat einen beſtimmten Charakter, und wir können nicht etwa die Paſſivität nur für eine Negation der Activität halten; das Uebergewicht der Paſſivität iſt das Bewußtſein des peripheriſchen, des uns umgebenden, das Uebergewicht der Activität das des centralen Seins. — Gehen wir noch einmal zurükk auf den Anfang der ſinnlichen Seite des Begriffsbildungsprozeſſes, auf das Entſtehen des einzelnen Bildes mit dem allgemeinen. Dies kann ſich nicht herausheben als indem es der chaotiſchen Maſſe gegenüber geſtellt wird. Was kann nun hier entgegengeſezt werden? Nur die überwiegende Thätigkeit, welche in dieſer Operation iſt, dem überwiegenden Leiden in der chaotiſchen Totalität des Eindrukks auf das Geöffnetſein des Sinnes. Es ließe ſich das ganze freilich auch ohne Entgegenſezung denken, nämlich ſo, daß man ſagte, die chaotiſche Totalität des Eindrukks iſt das Werden der einzelnen Bilder, und was entſtanden iſt, das Geworden-ſein. So iſt keine Entgegenſezung, aber das iſt gewiß, daß auf dieſe Weiſe kein Bewußtſein entſteht, denn erſt aus jener Entgegenſezung entſteht das Selbſtbewußtſein unter der Form des Ich, und das Entſtehen dieſes Selbſtbewußtſeins iſt die natürliche Folge, welche ſchon die erſte Periode der Erzeugung der Bilder begleitet; denn das Bewußtſein darf noch gar nicht mit einer großen Menge von Bildern erfüllt ſein, ſo iſt das Bild des Ich auch ſchon mit entſtanden, was ſich nur begreifen läßt aus jener Entgegenſezung. Wollten wir davon ausgehen, daß ſich im werdenden Bewußtſein nichts entwikkelt als das bloße Werden der Bilder: ſo entſtände kein Selbſtbewußtſein der Totalität der Gegenſtände gegenüber. Wir müſſen alſo die Entgegenſezung feſthalten und

ſagen, daß auch ſchon die erſten Reſultate der ſinnlichen Seite der Begriffsbildung nicht entſtehen könnten ohne die Thätigkeit der intellectuellen Seite, welche die Theilungsgründe ſezt und in Folge derſelben eine Vielheit. (S. §. 269.)

Um das eben geſagte zu erläutern, müſſen wir die Sache noch von einer andern Seite anſehen. Man denke ſich wieder den chaotiſchen Zuſtand des erſt werdenden Bewußtſeins und vergleiche damit den zweiten Moment, wo eine Mannigfaltigkeit von Bildern das Bewußtſein erfüllt: ſo iſt hier offenbar eine Vielheit entſtanden aus dem vorigen, das weder beſtimmte Einheit war noch beſtimmte Vielheit, alſo unbeſtimmt ob aus Einheit oder aus Vielheit. Betrachtet man es ſo: ſo ſind dieſe beiden Wege, die beſtimmte Vielheit iſt geworden entweder aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit, und dann iſt kein Gegenſaz, oder aus der unbeſtimmten Einheit. Sind wir nun genöthigt zu ſagen, ſie ſei durch Entgegenſezung entſtanden: ſo muß ſie aus der unbeſtimmten Einheit geworden ſein, in der ein Theilungsgrund geſezt iſt oder mehrere.

In wiefern iſt nun das chaotiſche die unvollkommne Einheit und die unbeſtimmte Vielheit? Sieht man auf das, was den Sinn erregt, d. h. auf den äußeren Factor: ſo iſt es Vielheit, aber unbeſtimmte; es iſt die Welt, die uns erregt, aber die in dem Sinn ſich wieder verwirrende. Sieht man auf das Ich, auf den innern Factor: ſo iſt es Einheit, aber auch unbeſtimmte. Das Ich iſt die Einheit, die Welt iſt die Vielheit, die chaotiſche Maſſe iſt weder das eine noch das andre, und darum iſt ſie unbeſtimmte Einheit und Vielheit. Die Vielheit, ſo daß das Ich zugleich damit wird, kann aus dem chaotiſchen nur entſtanden ſein durch das Ausgehen von der Einheit, nur dadurch, daß ein Theilungsgrund geſezt und das objective und ſubjective aus dem unbeſtimmt chaotiſchen als aus einem doppelten Sein ausgeſchieden wird, alſo nur durch Entgegenſezung. Der Gegenſaz liegt aber in der überwiegenden Thätigkeit auf der einen Seite und in dem überwiegenden Leiden auf der andern, dem aber gegenüberſteht ein überwiegendes Leiden auf jener und eine überwiegende Thätigkeit auf dieſer Seite. Aus der urſprünglichen Verworrenheit ſehen wir alſo zweierlei entſtehen, das Bewußtſein der Dinge unter der Form des Bildes und das Selbſtbewußtſein unter der Form des Ich. Entgegengeſezt müſſen beide ſein, da ſie aus einem und demſelben ausgeſchieden ſind, aber wie? Das Object wird im Bewußtſein geſezt als der Grund des Eindrukks, der im Bewußtſein ſelbſt das Leiden iſt; es wirkt, und iſt alſo das überwiegend thätige, während dann im Subject, im Ich, überwiegend das Leiden iſt. Hier haben wir alſo die überwiegende Thätigkeit im äußern, das überwiegende Leiden im innern Factor. Auf der andern Seite haben wir im Selbſtbewußtſein nichts anderes als die Thätigkeit der Vernunft, welche die Begriffe bilden will, und durch welche aus dem unbeſtimmten das beſtimmte Bewußtſein wird. In dieſem beſtimmten Bewußtſein wird durch die intellectuelle Function das Object des Bewußtſeins er-

kannt, das ſich alſo hier umgekehrt zur innern Thätigkeit verhält als das leidende. Hier haben wir nun den doppelten Gegenſaz und auf ihm ruht die erſte beſtimmte aus dem verworrenen entſtehende Vielheit. Haben wir nun dieſes: ſo müſſen wir freilich ſagen, daß der Antheil der intellectuellen Function an dieſem Product immer nur noch ein untergeordneter iſt. Das beruht aber darauf, daß auf dieſer Stufe die ſinnliche Seite noch durchaus dominirt. Wollen wir uns deſſen noch genauer bewußt werden: ſo brauchen wir nur die Betrachtung anzuſtellen, daß die ſinnliche Seite der Begriffsbildung hier nur einen kurzen Weg zurükkgelegt hat, die intellectuelle einen langen, womit die Ungleichheit geſezt iſt. Nämlich das Bild in dieſer Duplicität des einzelnen und des allgemeinen, des beſtimmten und verſchiebbaren, liegt ganz auf der Seite des ſinnlichen Eindrukks, es hat ganz den ſinnlichen Charakter deſſelben, und das ganze Reſultat liegt alſo dem ſinnlichen Urſprunge des Bewußtſeins nahe. Dagegen wenn wir nun die intellectuelle Function im Begriffbilden ſo auffaſſen, ſie ſei das theilende und ihre beiden Momente beſtehen darin, in einer vorgelegten Einheit einen Theilungsgrund zu finden und daraus eine Vielheit zu conſtituiren, wie umgekehrt auf der von unten aufſteigenden Seite aus der Vielheit eine Einheit entſteht, und wir fragen, was iſt denn hier das Reſultat?: ſo iſt es nur das Ich, das ein ganz einzelnes iſt, und die erſten allgemeinen Bilder, die dem Ich ſehr nahe liegen. Sollte dies durch Theilung entſtanden ſein: wie viel mußte da ſchon getheilt ſein? Der Theilungsprozeß hat alſo hier ſchon einen langen Weg zurükkgelegt bis an die äußerſten Enden, erſt auf dieſem fernſten Punkte hat er etwas ausgerichtet, und das iſt die Unvollkommenheit dieſer Seite. Das erſte Reſultat des Bewußtſeins iſt alſo überwiegend entſtanden aus der ſinnlichen Seite aber bedingt durch die hinzukommende wiewol noch unvollkommne intellectuelle Thätigkeit.

Betrachten wir den Antheil der intellectuellen Thätigkeit an der Begriffsbildung noch näher. Theilungsgründe machen heißt Gegenſäze machen und vermittelſt dieſer aus der Einheit eine Vielheit conſtituiren. Dazu muß alſo eine Einheit urſprünglich gegeben ſein, worin Gegenſaz und Vielheit zu finden iſt. Was iſt dieſe Einheit? Einige ſagen, Die höchſte abſtracte Einheit, von der ſich nichts ausſagen läßt, und in der ein Theilungsgrund ſchlechthin geſezt werden muß. Andere ſagen, Die Welt, die Totalität ſelbſt; denn die Einheit ſolle hernach als Vielheit aufgeſtellt werden, die Theilungsgründe ſollen in ihr ſelbſt liegen, und durch Auffindung derſelben ſolle das Syſtem der Begriffe zum Bewußtſein kommen, das doch nichts ſei als die Idee der Welt auf der idealen Seite. Wie ſollen wir zwiſchen beiden wählen? Nach Neigung? und anders könnten wir nicht, wenn wir hier ſtehen blieben. Aber das hieße das ganze Verfahren vernichten, denn wir müßten dabei von einer vorgefaßten auf bewußtloſe Weiſe entſtandenen ſelbſt bewußtloſen und der Kunſt entgegengeſezten Meinung ausgehen. Es bleibt alſo nur übrig, daß wir uns von unſerm Punkte zugleich auf einen anderen ſtellen, um

§. 280.

Der Gegenſaz des idealen und realen und des objectiven und ſubjectiven liegt in der Indifferenz des Seins und Thuns.

Denn er geht noch auf den erſten Moment des Inductionsprozeſſes, alſo nicht auf das beharrliche ſondern momentane, in dem kein einzelnes Sein als ſolches ausgeſchieden iſt.

§. 281.

Sobald er auf das beharrliche angewendet wird, kann Irrthum entſtehen, wenn ein Theilungsgrund für das Sein auf das Thun angewendet wird und umgekehrt.

Die unbeſtimmte Vorſtellung von der Totalität des Bildes unter den Gegenſaz geſtellt, iſt eine erſte vorläufige Vorſtellung von der Welt.

---

uns von da aus ohne vorgefaßte Meinung zu entſcheiden. Nun haben wir aber zu unſerm Punkte, nämlich zur intellectuellen Function, keinen anderen, auf den wir uns ſtellen könnten, als die organiſche Function, den ſinnlichen Factor der Begriffsbildung. Auf dieſen ſtellen wir uns und ſagen, Da uns nichts gegeben iſt ehe unſer Bewußtſein bis auf den Punkt entwikkelt iſt, wo wir das Reſultat der Entgegenſezung finden, als die chaotiſche Totalität des Eindrukks in der ſinnlichen Function der Begriffsbildung: ſo muß in dieſer chaotiſchen Totalität die Einheit liegen, die getheilt wird. Die chaotiſche Totalität des Eindrukks iſt immer Bild der ganzen Welt, denn dieſe ſteht immer dem geöffneten Sinne mittelbar oder unmittelbar gegenüber, unmittelbar verſteht ſich nur auf repräſentative Weiſe, den Theil für das ganze genommen, mittelbar aber eigentlich. Die chaotiſche Totalität des Eindrukks alſo, ſofern ſie ſelbſt das Bild der ganzen Welt iſt, iſt die zu theilende Einheit. Sobald ſie aber als ein lebendiges aufgefaßt wird, ſtekkt in ihr die Verbindung jener zwiefachen Entgegenſezung von Thätigkeit und Leiden. Hier iſt alſo der Theilungsgrund und hievon geht die erſte Production der beſtimmten Vielheit aus. Auf der andern Seite gilt, daß dieſe zweite Seite der Begriffsbildung in der zeitlichen Entwikkelung angeſehen viel complicirter erſcheint als die erſte, denn ſie legt einen weit größeren Weg zurükk als die ſinnliche Function. (Vergl. A, XLIV.)

Die Eintheilung der Welt in Geiſterwelt und Körperwelt iſt voreilige Anwendung des Gegenſazes auf das Sein, indem geiſtiges Sein in der Trennung vom körperlichen gar nicht gegeben und kein Grund geſezt iſt ein bloß körperliches als ein für ſich beſtehendes anzuſehen *).

Der falſche Gegenſaz von Spiritualismus und Materialismus entſteht eben daher.

§. 282.

In der Beziehung eines Theilungsgrundes auf ein Sein oder ein Thun iſt keine Gewißheit als inſofern der Inductionsprozeß das Subſtrat liefert.

Nämlich durch den Saz des Widerſpruchs iſt hier nichts auszurichten. Alſo bleibt die Möglichkeit nach beiden Seiten geſezt, und es iſt nur das Zuſammentreffen mit dem Syſtem der Schemata was entſcheidet **).

§. 283.

Wie im erſten und zweiten urſprünglichen Moment ſo muß der Deductionsprozeß überall auf den Inductionsprozeß zurükkgehen.

Ein Moment enthält nicht das Geſez der Bewegung; zwei aber müſſen es enthalten.

§. 284.

Wie das erſte Reſultat kein Begriff iſt: ſo iſt

*) S. E, LXXVI. 21. Vorleſ.

**) Vorleſ. 1822. Jedes Denken, wiefern es ein Wiſſen ſein ſoll, muß eben ſo gut vom Inductions- wie vom Deductionsprozeß ausgehen. Hätten wir jenen Gegenſaz von Geiſter- und Körperwelt wol erhalten können im Schematiſirungsprozeß? Unmöglich, denn wir ſelbſt ſind immer nur Identität des geiſtigen und leiblichen, und ein geiſtiges für ſich kann uns nie gegeben ſein. Wo alſo die Probe von der andern Seite unmöglich iſt, da können wir beſtimmt den Irrthum ſezen. — Vergl. Beil. E. LXXVI. 21. Vorleſ.

auch jedes Reſultat des Deductionsprozeſſes an ſich kein Begriff, ſondern Formel.

In der vorläufigen Vorſtellung der Welt, wie ſie dem Deductionsprozeß angehört, iſt noch lange nicht der Begriff. Die Theilung iſt nicht ins kleine hin wirklich vollzogen, ſondern nur die Regel angegeben, wie ſie vollzogen werden ſoll, und darin liegen implicite alle anderen Reſultate deſſelben Prozeſſes, die alſo auch nichts anderes ſein können. — Die Formel iſt die Beſtimmung eines beſtimmten Gebietes des Seins aus den Theilungsgründen eines höheren, alſo zulezt aus dem Syſtem der Theilungsgründe. Begriff ſelbſt iſt ſie nur, in wiefern das höhere Gebiet als vollſtändiger Begriff aufgeſtellt war, alſo immer nur durch Zuſammenſein mit dem Inductionsprozeß.

§. 285.

Der Begriff iſt eigentlich nur in der vollſtändigen Durchdringung von Formel und Schema.

In der Formel iſt nichts an ſich, was den Umfang der Actionen des Dinges beſtimmte, das Schema hingegen enthält die äußere alſo den anderen Dingen zugewendete Seite eines jeden, den Inbegriff der Actionen. Im Schema hingegen iſt das Weſen des Dinges nicht unmittelbar geſezt, weil mit dem mannigfaltigen nicht der Grund der Nothwendigkeit der Verknüpfung geſezt iſt. Der Begriff aber iſt erſt vollſtändig, wenn eins aus dem andern hervorgeht; bis dahin iſt er noch im Werden *).

*) Vergl. A, XLV.; E, LXXIV, 19. — Vorleſ. 1818. Hier ergiebt ſich der erſte, allgemeinſte Kanon, der allerdings nur der Trägheit entgegengeſezt iſt, keinen Begriff für vollendet zu halten, bis Formel und Bild, jedes für ſich, ſo vollſtändig geworden ſind, daß eins aus dem andern verſtanden werden kann. Freilich müſſen wir uns hiebei beſcheiden, daß wir auf die Weiſe noch keinen einzigen richtigen Begriff haben, aber die höchſte Vollkommenheit iſt dieſes und das Ziel der Begriffsbildung in der Wiſſenſchaft, und unſere Aufgabe iſt immer an der Berichtigung

§. 286.

Schon wegen des Ausgehens von entgegengeſez-ten Punkten iſt die Begriffsbildung nicht als ein continuum von beiden Punkten aus bis zu Ende zu denken.

Die allgemeinſten Schemata ſind auch die unbeſtimmteſten, dagegen die allgemeinſten Formeln die unmittelbar klarſten ſind; dieſe ungleichen Elemente können ſich nicht durchdringen. Eben ſo die beſonderſten Schemata die beſtimmteſten, die beſonderſten Formeln aber die complicirteſten; nur im wechſelnden Auf- und Abſteigen iſt die Approximation. Alſo dieſes Wechſeln aufgegeben.

Auf der andern Seite werden beide Prozeſſe ſubjectiv vereinzelt und es entſtehen neben einander laufende Reihen, die erſt in Zuſammenhang müſſen gebracht werden. Das angeborne Syſtem kommt in keinem ganz zum Bewußtſein *).

§. 287.

Man bedarf alſo zweierlei Regeln, für das einzelne Verfahren als abgeriſſen angeſehn, und für das Verfahren überhaupt als identiſch betrachtet.

Das abgeriſſene Verfahren fällt immer unter das bedingte Denken; denn ſelbſt die Auswahl eines beſtimmten Feldes wenngleich für das reine Erkennen iſt doch ein beſchränkendes Handeln.

---

unſerer Begriffe zu arbeiten, immer zu zerlegen, was der organiſchen und was der intellectuellen Seite angehört, und den Prozeß von der Seite zu ergänzen, wo er mangelhaft iſt. Dieſer Kanon iſt um ſo wichtiger, je mehr wir folgendes erkennen. (S. den folg. §.)

*) Die Vorleſ. 1818 knüpfen an dieſen §. unmittelbar, daß das Anfangen aus der Mitte etwas unvermeidliches ſei für den Deductionsprozeß (§. 291.), daß alſo alle Regeln für denſelben nicht nur auf das Von vorne anfangen ſondern auch auf das In die Mitte eintreten zu beziehen ſeien.

Aber auch für das Verfahren im continuo gedacht bedarf es eines Kanons, da ſchon gleich anfangs Irrthum möglich iſt.

§. 288.

Man darf nirgend an eine bloße Formel den Deductionsprozeß anknüpfen, ſondern nur an eine wenngleich erſt approximative Identität von Formel und Schema.

Dem vorläufigen Begriff der Welt, in welchem Formel und Schema zuſammen iſt, ſtände gegenüber die leere Formel des Seins ſchlechthin als eines durch Gegenſaz theilbaren. In dieſem erſten und allgemeinſten Gliede wären alle folgenden enthalten, welche ebenfalls mit einer leeren Formel anfingen. Iſt aber mit dem terminus a quo kein Schematismus verbunden: ſo kann auch mit dem terminus ad quem keiner verbunden ſein, das organiſche Element wird alſo überall fehlen und irgend ein Begriff auch nicht approximativ zu Stande kommen. Denn die Formeln werden immer verwikkelter und alſo ſchwerer anzuſchauen, je weiter wir hinunter kommen, die nach unten zu wachſende Beſtimmtheit des Schema kommt aber nicht als Ergänzung hinzu; alſo kann nur größere Entfernung von der Klarheit eines vollſtändigen Begriffes entſtehen.

Der vorläufige Begriff der Welt offenbart ſich uns als erſter beſtimmter Moment des Prozeſſes und dem muß alſo auch jeder andere Anfang und jedes Glied überhaupt analog ſein.

§. 289.

Man darf zur Ableitung keinen negativen Gegenſaz gebrauchen ſondern nur einen poſitiven *).

1. Der negative hemmt gänzlich die weitere Bearbeitung der anderen Seite; alſo iſt auch die poſitive aus dem Zuſam-

*) Vergl. A, XLV. 1. — E, LXXIV.

menhang mit der anderen ganz herausgeſezt und die Bearbeitung derſelben kann nie integrirendes Element des reinen Erkenntniß-prozeſſes werden, ſondern nur einem untergeordneten Zwekk als bedingtes Denken dienen.

2. Er kann niemals aus dem zu theilenden ſelbſt hervorgegangen ſein; da müßte ſich zu dem einen poſitiven auch ein anderes poſitives ergeben. Z. B. Muſikaliſche Inſtrumente ſind blaſende oder nichtblaſende kommt nur daher, weil wir aus der Induction zwei Arten kennen, blaſende und Saiten, aber nicht wiſſen, ob dieſe Eintheilung erſchöpft. Von der Deductionsſeite müßte es heißen, Das Inſtrument iſt Identität von ſchwingendem Körper und bewegter Luft. Entweder der ſchwingende Körper wird unabhängig bewegt und bewegt die Luft — Saiteninſtrument im weiteſten Sinne; oder die Luft wird unabhängig bewegt und bewegt den ſchwingenden Körper. Begriff ſo gefaßt und Eintheilung ſo gefaßt erſchöpfen ſich, aber der Gegenſaz wird auch poſitiv.

3. Das Verfahren öffnet einer Willkühr die Thür, welche nur zu leeren Verſuchen Anlaß giebt. Denn auf dieſe Weiſe kann jeder Begriff jedem, der nur theilbar iſt, angebracht werden.

4. Es giebt Gegenſäze, die poſitiv zu ſein ſcheinen, aber doch negativ ſind, verkappte negative, z. B. bei Thieren wild und zahm. Zahm poſitiv genommen, iſt wild nur Negation der Geſellſchaftsfähigkeit. Wild negativ *) genommen, iſt zahm nur Negation der Gefährlichkeit, und nur ſo ſchließt der Gegenſaz wirklich.

§. 290.

Man darf auch nicht mit einem poſitiven einfachen verfahren ſondern nur mit einem zuſammengeſezten **).

*) Offenbar iſt zu leſen, Wild poſitiv genommen ꝛc.

**) Vergl. A, XLV. 2. — E, LXXIII. LXXIV.

1. Aus der Art, wie uns der erſte Begriff der Welt zuſammengenommen mit dem Selbſtbewußtſein wird, geht hervor, daß wir die Welt nur durch doppelten Gegenſaz theilen können. Denn iſt alles Sein in ihr entweder ausſchließlich ideal oder ausſchließlich real: ſo iſt die Einheit unſeres eigenen Seins aufgehoben. In der Analogie aber mit dieſem erſten Schritt muß der ganze Prozeß bleiben, ſonſt iſt kein Geſez vorhanden und keine Einheit, das ganze auch nicht zu denken. Dieſe Duplicität wird ſich immer finden laſſen, wenn man die Formel erſt mit dem Schema ſättigt.

2. Der einfache Gegenſaz erhält immer geringeren Inhalt (nicht nur Umfang); der Inhalt muß aber eigentlich gleich bleiben, denn im vollſtändigen Begriff muß die Totalität des Seins an ſich mitgeſezt ſein.

3. Der einfache Gegenſaz iſt entweder falſch oder abſolut; das eine Glied ſchließt das andre völlig aus (worauf auch 2 beruht). Aber das Wiſſen iſt nur im relativen Gegenſaz, denn nur in dieſem iſt die gleiche Einheit im abſoluten. Nur der doppelte Gegenſaz iſt mit ſeiner Relativität zugleich geſezt, wie es ſein muß*).

*) Vorleſ. 1818. Der einfache Gegenſaz iſt entweder abſolut, ſo daß ſeine Glieder ſich völlig ausſchließen und nicht zuſammen geweſen ſein können, oder wenn nicht abſolut dann falſch. Wenn das leztere: ſo heißt das nichts anderes, als ſie ſchließen ſich nicht aus, das ganze iſt alſo nicht wirklich getheilt. Schließen ſie ſich aber wirklich aus: ſo können ſie nicht beide in demjenigen, was getheilt iſt, zuſammen geweſen ſein; alſo iſt der Gegenſaz dann nur auf eine andre Weiſe falſch. Wenn ein ganzes daher wirklich getheilt werden ſoll: ſo wird, je mehr es ein ganzes geweſen iſt, alles was ich darin entgegenſeze auch überall zuſammen geweſen ſein, und eben nur das Zuſammenſein des entgegengeſezten wird getheilt werden müſſen. Das kann aber nur in ein entgegengeſeztes Uebergewicht getheilt werden, ſo alſo, daß ein doppelter Gegenſaz entſteht, d. h. daß jedes Glied im entgegengeſezten, nur auf verſchiedene Art, geſezt wird. Geſezt z. B. wir wollten die geiſtigen Thätigkeiten des Menſchen theilen und ſagten nun, Alle geiſtige Thätigkeit kann nichts ſein als entweder Vorſtellung, wodurch das geiſtige Vermögen die Dinge ſich einbildet, oder Darſtellung, wodurch es ſich den Dingen einbildet: ſo iſt das kein negativer ſondern wirklich ein poſitiver Gegenſaz. Nun

könnte man fragen, Schließen beide ſich ſo aus, theilen ſie das ganze ſo, daß kein drittes möglich iſt? Darauf laſſen wir uns aber nicht ein, ſondern wir ſezen voraus, es gebe kein drittes; ſo bildete es alſo nur einen einfachen poſitiven Gegenſaz. Wie kann dann aber die geiſtige Thätigkeit als ein ganzes angeſehen werden und Eines ſein, wenn ſie aus zwei Formen beſteht, die ſich einander abſolut ausſchließen? Eben ſo, wenn wir den Menſchen als eine beſtimmte Form des Seins nehmen und dieſe theilen und dann ſagen wollten, der Menſch beſtehe aus Leib und Seele: ſo wäre dies auch eine einfache Entgegenſezung, die, auf das wiſſenſchaftliche Gebiet übertragen, Urſach würde, daß der Menſch gar nicht als wahre Einheit ſondern nur als Zweiheit erſchiene. Denn die Seelenthätigkeit ginge dann ihren Gang rein für ſich, und die leibliche auch, und es gäbe nur Harmonie zwiſchen beiden, keine Einheit. Auch könnten wir bei dieſer Theilung den Menſchen nie als Einheit gedacht haben, oder die Theilung entſpräche nicht der Vorſtellung. Wenn wir nun aber ſagen, Der Menſch iſt ein ganzes, ſein Leben beſteht aus geiſtiger und leiblicher Thätigkeit, die aber überall zuſammen ſind, und wir können nur ihr Zuſammenſein theilen, ſo daß wir ſagen, Beide ſind zuſammen, aber hier dominirt die eine, dort die andre: ſo bleibt uns die Einheit des Menſchen, und nur aus ſolcher Theilung kann die Vollſtändigkeit des Begriffs entſtehen. Wogegen wenn man bei der erſten Art zu theilen bleibt die Einheit des Menſchen ganz verſchwindet, indem man es nicht weiter bringt als bis zu einer präſtabilirten Harmonie. Und wenn man nun weiter den Leib theilt in Nerven- und Muscularſyſtem, den Geiſt in Verſtand und Willen: ſo iſt auch der Leib nicht mehr eins und auch die Einheit des Geiſtes aufgehoben. Eben ſo was jene Theilung in Vorſtellung und Darſtellung betrifft. Man müßte ſagen, Da der Menſch die Einheit iſt von Vorſtellung und Darſtellung: ſo müſſen auch beide in jeder ſeiner Thätigkeiten ſein, nur daß in der einen die eine, in der anderen die andere überwiegt. So bleibt immer die urſprüngliche Einheit. Wobei noch zu bemerken iſt, daß es überall, wo man einen einfachen Gegenſaz zum Grunde legt, beſonders wo von irgend einem Punkte aus ein willkührlicher Anfang gemacht wird, immer ungewiß bleibt, ob nicht der Gegenſaz nur ein verkappter negativer iſt. Dieſe Ungewißheit tritt z. B. ſchon ein bei der Theilung des Menſchen in Leib und Seele. Denn es fragt ſich, ob nicht die meiſten das eine Glied nur als die Negation des andern ſezen, entweder die Seele als das Ich, den Leib als Nichtich, oder auch den Leib als das poſitive, die Seele als das negative, wie das ja jedem Beſtreben das geiſtige auf ein materielles zurükkzuführen zum Grunde liegt.

Iſt man denn nun aber auch ſicher überall einen poſitiven doppelten Gegenſaz zu finden? Freilich ſtände der Kanon erſt feſt, wenn man dieſes bewieſen hätte, aber die Wiſſenſchaft ſteht noch nicht auf dem Punkte, den Beweis führen zu können, ſondern man kann ihm nur nahe

kommen durch Verſuch und Ahndung. Sollte der Beweis vollſtändig geführt werden: ſo müßten wir das ganze Syſtem der Begriffe vor uns haben, nicht etwa um ihn auf empiriſche Weiſe zu führen, indem wir nachwieſen, daß das ganze Syſtem der Begriffe ſo wirklich getheilt ſei, ſondern deswegen, weil wir nicht eher die vollſtändige Anſchauung des Begriffs ſelbſt haben, als bis wir das reale dazu haben, d. i. das ganze Syſtem der Begriffe; erſt wenn wir die vollendete Anſchauung des Seins hätten, könnten wir den zwiefachen Gegenſaz als nothwendig, als ein Princip nachweiſen, das ſich auf jedem Punkte wiederholen muß, alſo erſt bei vollendeter Begriffsbildung. Davon ſind wir aber weit entfernt, und ſo kommt es denn auch, daß man noch nicht einig darüber iſt, was die richtige und vollkommne Weiſe der Theilung ſei, ob die Zweitheilung oder die Dreitheilung oder die Viertheilung. Unſer Saz iſt, daß nur die lezte die richtige iſt. Apagogiſch können wir wol beweiſen, daß die Zweitheilung und die Dreitheilung es nicht ſind, aber damit iſt die Nothwendigkeit nicht geſezt, daß unſere Viertheilung die vollkommne Theilung iſt. Daß nämlich die Zweitheilung es nicht ſei, haben wir ſchon gezeigt. Was aber die Dreitheilung betrifft: ſo müßte ſich entweder das dritte zu den beiden anderen verhalten, wie das negative zum poſitiven, und dann wäre nichts damit gegeben als die ſchon widerlegte fehlerhafte Zweitheilung, oder das dritte wäre auch ein poſitives, und dann wäre keine wahre Ausſchließung, denn eine ſolche muß immer auf eine Dichotomie zurükkgeführt werden, weil ſie ſich auf einen Widerſpruch gründet, der nur zwiſchen zweien ſein kann. Dieſen apagogiſchen Beweis können wir wol führen, aber zur Gewißheit der unmittelbaren Anſchauung können wir unſern Saz nicht erheben. Immer aber hat er dadurch wenigſtens dieſelbe Gewißheit, welche die Idee des Wiſſens hat. So gewiß es ein Wiſſen geben ſoll: ſo gewiß muß es einen Weg dazu geben, von dem wir nichts fehlerhaftes wiſſen, und dieſer muß ſich nun erſt durch den Verſuch bewähren.

Hier iſt noch dieſes zu bemerken. Gleich zu Anfang haben wir geſagt, es ſchiene der gegenwärtigen Lage unſeres Wiſſens nicht gemäß, daß wir könnten das allgemeine im Denken, das ſich überall wiederfindende, das philoſophiſche, die lezten Gründe alles anderen als eigentliches Wiſſen aufſtellen, ſondern wir könnten es nur unter der Form der Kunſtlehre aufſtellen. Die Erfahrung nun, die wir hier machen an dieſem Kanon der Begriffsbildung, iſt nur eben daſſelbe, was wir damals ausgeſagt haben. Denn wenn wir es als Nothwendigkeit beweiſen könnten, daß das Sein auf allen Punkten unter dieſer Form des doppelten Gegenſazes getheilt iſt: ſo müßten wir überall das Sein rein conſtruiren und ein vollkommnes Syſtem des Wiſſens aufſtellen können; daß wir dies als Nothwendigkeit nicht finden und das Wiſſen nicht als Syſtem conſtruiren können, iſt eins und daſſelbe. Daß wir aber dieſer Idee folgen und die Viertheilung machen iſt daſſelbe als wenn wir ſagen, wir adoptiren es als Kunſtregel, denn kein Künſtler kann ſeine Re-

gel als abſolut nothwendig demonſtriren. Das Verfahren nach dieſer Regel als rein ein Kunſtverfahren in der Begriffsbildung haben wir vor der Hand angenommen, bis das Wiſſen ſo weit gediehen ſein wird, daß wir es als objectiven Complexus aufſtellen können. Sagt nun aber jemand: Ich komme mit dieſem Verfahren nicht ins reine: ſo heißt das, Ich habe von dem Gegenſtande noch nicht die Anſchauung, daß ich in ihm entdekken könnte was ich müßte, wenn ich ihn als Begriff angeſehen dem Kanon gemäß in die ihm untergeordneten Begriffe theilen wollte. Worin kann das liegen? Wenn doch der Deductionsprozeß, der unter der Form des Gegenſazes operirt, in uns nur entſteht in Beziehung auf den Bildererzeugungsprozeß und ſeine Gewißheit nur im Zuſammentreffen beider in Einem Punkte beſteht, offenbar darin, daß man noch nicht die richtige ſinnliche Anſchauung des Gegenſtandes hat. Nämlich dieſer Prozeß, der die Form des Gegenſazes erzeugt, muß ſchon auf der erſten Stufe des anderen Prozeſſes anfangen, wo der Gegenſaz zwiſchen Sein und Thun, zwiſchen dem beharrlichen und wechſelnden, in den Bildern ſelbſt noch nicht gegeben iſt. Hier haben wir alſo im urſprünglichen dieſe Indifferenz, daß über das, was als Bild dem Theilungsprozeß entſprechen ſoll, noch unbeſtimmt iſt, ob es als Sein oder als Thun geſezt werden ſoll. Der Prozeß der Erzeugung des Gegenſazes muß aber damit anfangen dieſen Gegenſaz ſelbſt zu fixiren und kann ſich beſtimmt nur auf eins von beiden beziehen. Dieſes finden wir nun auf jedem Punkte wieder, denn die Begriffe werden uns nicht als continuum ſondern ganz fragmentariſch; auch jede einzelne Wiſſenſchaft iſt bis jezt nichts als eine fragmentariſche Reihe, ein Prozeß, der an einem gewiſſen Punkte, nicht vom urſprünglichen aus, angefangen hat. Wo wir alſo auch anfangen, überall iſt Indifferenz des Seins und Thuns; jedes kann ſo und ſo angeſehen werden, denn der Gegenſaz iſt nur relativ, nur daß ein ganz anderes Verfahren dadurch bedingt wird, ob etwas ſo oder ſo angeſehen wird. Das erſte alſo, wovon alle Sicherheit ausgehen muß, iſt immer dieſes, daß man wiſſe, ob man den Gegenſtand von der Seite des Seins, des beharrlichen, oder von der Seite des Thuns, des wechſelnden, ob in der Reihe der Subjects- oder in der der Prädicatsbegriffe ins Auge faſſen will (vergl. Beil. E, LXXVI. Vorleſ.). Dies iſt oft Quelle der Unſicherheit, daß man ſich nicht klar bewußt iſt, daß man eins von beiden durchaus wollen muß. Hat man aber darüber die Entſcheidung und die ſinnliche Anſchauung, ſo daß der Theilungsprozeß ſich auf ſie richten kann: ſo wird man überall auch den rechten Gegenſaz finden. Nehmen wir z. B. den Begriff Wort. Wir brauchen es beſtändig und die Anſchauung davon iſt uns immer gegenwärtig. Wir wiſſen, der Begriff iſt ſehr theilbar, und ſehen wir auf die gewöhnliche Claſſification: ſo werden wir ſchwerlich darin das Verfahren auffinden, welches wir als das richtige aufgeſtellt haben. Sollen wir nun eine Theilung machen: ſo müſſen wir fragen, Wollen wir das Wort als Sein oder als Thun anſehen? Wenn als Thun: ſo iſt es

ein Theil der Rede. Objectiviren wir aber die Sprache: so hat jede ein Sein, und das Wort iſt dann die Art und Weiſe der Sprache zu ſein. Die Sprache objectiviren heißt aber ſie in den Raum hinſtellen, und da iſt ſie Schall. Sie von dieſer Seite nehmen heißt alſo ſie von der Seite des Schalls anſehen, und demnach könnte nun die Theilung gemacht werden. Sehen wir ſie aber als Thun an: ſo betrachten wir ſie von Seiten ihrer Bedeutung. Gehen wir nun darauf ein: wie iſt denn das Wort zu theilen? Das höhere Gebiet, worin es wurzelt, iſt dann alſo die Rede. Dieſe aber iſt von der einen Seite Ausdrukk des Seins, von der andern Verknüpfung des Denkens, und dieſelbe Duplicität muß nun auch im Wort ſein als in einem Theil der Rede. Wollten wir aber ſagen nach Weiſe des einfachen Gegenſazes, Jedes Wort iſt entweder ein ſolches, das ein Sein, oder ein ſolches, das eine Gedankenverknüpfung ausdrükkt: ſo wären wir auf dem falſchen Wege. Unſerem Kanon gemäß müſſen wir alſo ſagen, Jedes Wort iſt beides, Zeichen des Seins und Zeichen der Verknüpfung im Denken, und eins unterſcheidet ſich vom andern, wiefern das eine überwiegend das eine, das andre überwiegend das andre iſt; oder, Die Worte ſind entweder materielle Theile der Rede, aber auch in ſofern immer Verknüpfungszeichen, oder formelle, aber auch in ſofern immer zugleich einen Theil des Seins ausdrükkend. Die Partikeln, die formellen Theile, müſſen, ſollen ſie recht verſtanden werden, immer auch in den materiellen aufgeſucht und es muß ihnen materielle Bedeutung beigelegt werden, und die materiellen ſind nicht zu verſtehen, wenn ſie nicht auch als Verknüpfungszeichen aufgefaßt werden. Das formelle nämlich, was ihnen anhaftet, iſt ihre Biegungsfähigkeit, ſo wie das materielle, was jenen anhaftet, die Ableitung derſelben iſt. So wäre alſo nach unſerem zwiefachen Gegenſaze getheilt und auf dieſelbe Weiſe fortgehend in dem Prozeß würden wir auf der materiellen Seite auf die Theilung in Hauptwort und Zeitwort und auch auf der formellen Seite in Beziehung auf dieſe Theilung immer weiter kommen. Es kam alſo alles nur darauf an, den Begriff an ſeine rechte Stelle zu bringen und uns die Hauptzüge des Bildes vorzuhalten. Auch aufwärts würden wir nun von hieraus gehen können und fragen, Wiefern wir das Wort als Theil der Rede geſezt haben, was iſt denn nun die Rede außerdem noch? wobei wir dann die Rede nach unſerem Princip würden zu behandeln haben. Ueberall aber würde ſich ergeben, daß nur das richtige Anknüpfen des Theilungsprozeſſes an das Bild die Sicherheit gewährt den Theilungsgrund zu finden. Wo das noch nicht iſt, da fehlt noch was nöthig iſt, um kunſtgemäß auf einem Gebiete zu denken. —

Was iſt nun die abſolute Vollkommenheit des Begriffs? Die Form des Gegenſazes im Begriff zeigt uns das Verhältniß jedes getheilten Seins zu dem übrigen, am meiſten zu dem übrigen nach oben, alſo das Weſen, denn das Verhältniß des getheilten Seins zur Totalität iſt ſein eigentliches Weſen; wogegen das Bild mehr die Erſcheinung iſt.

§. 291 *).

Das Anfangen aus der Mitte iſt unvermeidlich.

Dies ſind zwei relativ von einander getrennte Gebiete, und wenn man ſich einen unvollkommenen Begriff denkt: ſo wird es ein ſolcher ſein, in welchem die Erſcheinungsſeite hervorragt und die Formularſeite zurüktritt, oder umgekehrt. Die Vollkommenheit iſt alſo nichts anderes als das gegenſeitige Durchdrungenſein beider, und vollendet iſt der Begriff erſt, wenn die Erſcheinungsſeite begriffen werden kann aus dem Weſen ſelbſt, und umgekehrt. So lange das noch nicht iſt, ſo lange ſind wir noch im approximirenden Verfahren, und gewiß iſt, daß kein einzelnes zur Vollendung kommt, bis das ganze da iſt.

Giebt es aber für alle vorhandenen Begriffe, mit denen wir operiren können, nur eine approximative Gewißheit: ſo folgt daraus in der Aneinanderknüpfung der einzelnen Glieder unſeres Prozeſſes ein allgemeines Geſez, das wir als ein völlig conſtantes anſehen können, weil wir eben immer und ewig im approximirenden Verfahren bleiben, dieſes nämlich, daß jedes folgende Glied beruhen muß auf der Kritik des vorhergehenden.

*) Randbem. Der Deductionsprozeß muß von oben anfangen, da er ſich, als weſentlich ein Theilungsprozeß, nur nach unten zu fortſezen kann.

Kann er nun nur wirklich werden, ſofern er ſich auf den Inductionsprozeß bezieht: ſo dürfte er, da dieſer weſentlich von unten anfängt, nicht eher als mit der Beendigung von dieſem beginnen. Es müßte erſt ein alle anderen unter ſich befaſſendes Schema gegeben ſein, damit innerhalb dieſes durch Entgegenſezung könne beſtimmt werden.

Dieſer Gang wird niemals eingeſchlagen; er wird aber immer poſtulirt.

Das erſte zeigt die That, denn auf allen wiſſenſchaftlichen Gebieten iſt ſchon immer Deductionsprozeß im Gange.

Es iſt auch nicht anders möglich, da nur durch Hinzutreten dieſes Prozeſſes die in Bezug auf Allgemeinheit und Beſonderheit urſprünglich unbeſtimmten Schemata können in Bezug auf Coordination und Subordination fixirt werden. Daher findet man allgemein, daß ſobald die Schemata ſich in einer Region angehäuft haben das Theilungsverfahren eintritt.

Poſtulirt aber wird der entgegengeſezte Gang. Das ſieht man aus folgendem. Induction ohne Deduction iſt das a posteriori, Deduction ohne Induction das a priori. Vollendet wird alſo das lezte, wenn es in dem unterſten angekommen iſt. Nun aber hält es jedermann für das lezte, daß das Gebiet der Erfahrung in den Begriff aufgenommen werde. Alſo ſoll der Deductionsprozeß hiemit endigen. Alſo mit dem entgegengeſezten anfangen.

Geſteht man alſo ein, daß der unvermeidliche Gang nicht der legitime iſt: ſo folgt, daß alles, womit Deductionsprozeß in der Mitte anfängt, nur als proviſoriſche Annahme geſezt werden kann. Dies iſt Grund und Bewandniß alles hypothetiſchen Verfahrens in den einzelnen Zweigen des Wiſſens.

Der Prozeß müßte im legitimen Gange anfangen mit der Welt als dem zu theilenden. Dann müßten aber in dieſem Begriff alle coordinirten und ſubordinirten Schemata wirklich geſezt ſein als das nunmehr durch Entgegenſezung theilbare Sein. Nun aber iſt nur dieſe Formel vorhanden.

Jeder Anfang des Deductionsprozeſſes in der Mitte ſagt alſo aus, Wir ſezen das Gebiet a als ein ſo theilbares, mit Vorbehalt umzuändern, wenn es nicht mehr ſo beſtehen ſollte, nachdem der Deductionsprozeß von oben anfangend bis hieher wird gekommen ſein.

Iſt aber der Anfang aus der Mitte nicht zu vermeiden: ſo muß er doch immer auf den legitimen bezogen werden. (Vergl. E, LXXIII.) Dieſer nun fängt mit Welt an und endigt mit den niedrigſten Schematen, welche in einzelne Bilder übergehen. Aber auch das einzelne (vergl. §. 146.) iſt als Einheit zur Vielheit ſeiner Zuſtände noch allgemeines, nämlich Schema. Alſo auch noch theilbar. Was aber dann getheilt wird, iſt nicht mehr der Subjectsbegriff ſondern der Complexus der Prädicatsbegriffe. Nun aber ſind auch ſchon die einzelnen Dinge aus der Art nicht durch Theilung abzuleiten und laſſen ſich als Actionen der Art anſehen, welche dann als einzelnes erſcheint. Und ſo immer weiter.

Hieraus geht hervor, daß der Prädicatbildungsprozeß ſich zum Subjectbildungsprozeß verhält wie Deduction zu Induction. Er wird alſo auch müſſen, weil er nicht warten kann, früher anfangen.

Jeder in der Mitte anfangende Act der Deduction muß alſo, ſofern von demſelben noch weiter herab deducirt werden ſoll, als durch Entgegenſezung theilbares Sein geſezt werden; ſofern aber in Urtheilsbildung übergegangen werden ſoll, als Complexus von Prädicatsbegriffen. Je mehr nun beides eins iſt, um deſto richtiger wird der Act ſein.

Die Hauptſache iſt hiebei die Auffindung des Theilungsgrundes. Dieſer Act kann keinen anderen Ueberzeugungscharakter haben, als den einer aus freiem Fantaſiren hervorgegangenen proviſoriſchen Annahme. Des erſteren wegen kann er nun leicht willkührlich erſcheinen, und das iſt die Grundhabe der Skepſis an dieſem Gebiete. Allein Willkühr kann hier nur, da die Intelligenz als Impuls immer nur nach Maaßgabe ihrer Zuſammengehörigkeit mit dem Sein thätig werden kann, entweder die Zufälligkeit des Momentes bedeuten, und die thut der Sache gar keinen Eintrag, oder dieſes, daß die Intelligenz als Einzelweſen jene Zuſammengehörigkeit nur auf eine differentiirte Weiſe ausdrükken kann.

Dieſes aber thut der Wahrheit keinen Eintrag, ſofern nur die

Ausgleichung der Relativität, wie wir ſchon feſtgeſtellt haben, vorbehalten bleibt.

Können nun dem gemäß von demſelben Punkt aus mehrere Theilungsgründe aufgeſtellt werden: ſo bietet das ganze Verfahren von da bis zu ſeinem Endpunkte verſchiedene Reſultate dar. So erſcheint nun auch die Geſchichte aller wiſſenſchaftlichen Gebiete. Aber Irrthum iſt dabei nur in ſo fern, als entweder in der Form falſch verfahren iſt, oder der Ueberzeugungszuſtand die Linie der proviſoriſchen Annahme überſchritten hat. Und wiſſenſchaftliche Fortbildung iſt immer dabei wegen des wahren am Irrthum.

Falſch verfahren iſt aber immer, wenn der Theilungsgrund einſeitig iſt und alſo einen unvollkommen Gegenſaz giebt. Der Grund davon iſt aber dieſer. Da jeder Act dieſer Art an ſeinem unteren Ende in Urtheilsbildung ausgeht, alſo auf die Gemeinſchaftlichkeit des Seins zurükk: ſo iſt er auch auf jeder Stufe nur richtig in der Beziehung auf dieſe. Iſt nun die andre Seite der Theilung nur negativ bezeichnet (z. B. bewußtes und bewußtloſes Sein): ſo iſt ſie eigentlich als Sein gar nicht bezeichnet, alſo die Gemeinſchaft mit ihr aufgehoben. (Vergl. §. 289.)

Falſch iſt jedesmal verfahren, wenn ein Theilungsgrund für Subjectsbegriffe auf Prädicatsbegriffe und umgekehrt übertragen wird (z. B. real und ideal auf Welt, woraus kann Geiſter- und Körperwelt entſteht, da doch Welt immer ein Ineinander von beiden ſein muß.) (Vergl. §. 281.)

Falſch wird ferner verfahren unter 71. u. 72. (= §. 300. 301.). Lezteres iſt nur ein beſonderer aber ſehr häufig wiederkehrender Fall des erſten.

(Späterer Zuſaz. Falſch wird ferner verfahren, wenn man einem Deductionsverfahren eine rein ſchematiſche Vorſtellung zum Grunde legt. Denn dann kann nur der Inductionsprozeß rükkwärts wiederholt werden, ein Deductionsprozeß aber nicht wirklich entſtehen.) (Vergl. §. 270. 294. Aus dem erſteren beſonders erhellt, daß der Saz nicht etwa nur ein anderer Ausdrukk iſt für das unmittelbar vorhergehende, dem er angefügt iſt.)

Aus beider Hinſicht ſind auf allen Gebieten große Rükkſchritte zu machen.

Die Richtigkeit beruht nun darauf, daß der Anfangspunkt ſo viel als möglich die Ableitung vom abſoluten nicht nur ſondern noch das abſolute ſelbſt (nämlich als Einheit, in welcher getheilt werden kann) repräſentire. Denn dadurch wird die Relativität verringert und zugleich ſchärfer ins Bewußtſein aufgenommen. Dieſe Repräſentation aber iſt nur da, wo die Einheit ſo dargeſtellt iſt, daß innerhalb ihrer getheilt werden kann. Zweitens, daß dieſe Theilung ſich des Complexus von Thätigkeiten bemächtigen kann. Am beſten alſo, wenn eine Duplicität von Thätigkeiten geeint aber auf entgegengeſezte Weiſe zum Grunde gelegt wird. —

1. Wegen der Zertheilung des Bewußtſeins in die Perſönlichkeit. Jeder findet ſchon ſo vieles gegeben, daß er nicht überall von vorn anknüpfen kann, und keiner würde auch etwas zu Stande bringen, wenn er das müßte *).

2. Wegen der individuellen Richtung, die jeden auf ein beſonderes treibt, gewaltiger, als daß er erſt könnte, wenn er auch wollte, auf den erſten Anfang zurükkgehen.

§. 292.

Es kann ein rein wiſſenſchaftliches Intereſſe haben oder auch ein bedingtes.

1. Daß eine Kenntniß der Dinge zu beſtimmtem Behuf nicht rein von oben anfangen kann, leuchtet von ſelbſt ein.

2. Aber auch die wiſſenſchaftliche Behandlung iſt dem nothwendig unterworfen, theils weil nicht jeder Zweig kann bis zu den höchſten Principien zurükkgeführt werden, theils weil ſich einem jeden die gegebenen Begriffe aufdrängen und an ſie angeknüpft werden muß, wenn man ſich nicht aus der Gemeinſchaft des Erkennens herausſezen will.

3. Wir betrachten zunächſt nur das wiſſenſchaftliche.

§. 293.

Die Aufgabe beſteht aus zwei auch in der Realität nicht getrennten Momenten der Kriſis des terminus a quo und der Auffindung des Theilungsgrundes.

1. Wenn der Begriff, von dem man ausgeht, nicht recht gefaßt iſt (welches zweierlei Grund haben kann, a. wenn er, nur im bedingten Denken gebildet, für den Ausdrukk eines reinen Erkennens gehalten wird; b. wenn das Uebergewicht des einen Prozeſſes ſo ſtark iſt, daß in der Vereinigung geirrt werden konnte und ein Schema auf eine ungehörige Formel bezogen iſt, oder umgekehrt): ſo kann auch der Prozeß entweder gar nicht zu Stande kommen oder nur unrichtige Reſultate geben.

*) Vergl. §. 120—122.

2. Iſt die Kriſis richtig vollendet: ſo muß auch der Theilungsgrund gefunden ſein. Denn ein ſo gebildeter Begriff, wie man ihn in das Syſtem der Begriffsbildung überhaupt eintragen kann, muß in ſeinem Weſen die Duplicität involviren, aus welcher die Theilung hervorgeht. — Nämlich ſoll der fragmentariſche Prozeß im wiſſenſchaftlichen Intereſſe ſein: ſo darf auch nur der doppelte Gegenſaz dominiren.

3. Eben deshalb wird ein ſolcher fragmentariſcher Prozeß oft angeſtellt, um einen gegebenen Begriff zu prüfen.

§. 294.

Nicht von jedem gegebenen Punkte aus kann man einen Deductionsprozeß anſtellen, durch welchen ein Sein getheilt wird.

Weil man nämlich weiter unten auf Punkte kommt, von denen man nicht mehr durch beſtimmten Gegenſaz theilen kann, ſondern wo das untergeordnete ſich in einander verliert.

Dieſe Punkte ſind weder überhaupt beſtimmt, noch überall dieſelben. Es hängt ab von der Vollſtändigkeit des zu theilenden Begriffs. Je mehr in ihm noch Formel und Schema in einander aufgehen, deſto mehr beſtimmte Theilungen werden noch möglich ſein. Je complicirter aber die Formel geworden iſt, die im Abſteigen durch doppelten Gegenſaz immer complicirter wird, und je mehr das bloße Schema mit der Richtung auf die Nominaldefinition die Oberhand hat, um deſto weniger.

Dies iſt nun keine Ausnahme ſondern nur die regelmäßige Begrenzung durch den relativen Gegenſaz von Sein und Thun. Denn eben da geht das Gebiet an, welches für jezt nur als Thun zu betrachten iſt.

§. 295.

Die Prädicatbegriffsbildung kann als ſecundär zu der Subjectbegriffsbildung angeſehen werden.

Nämlich weil kein Thun oder Eigenſchaft real geſezt werden

kann, als in einem beſtimmten Sein, alſo von dieſem abhängig. Umgekehrt beruht freilich das Sezen eines Seins auf dem vorläufigen eines Thuns.

§. 296.

In jedem Thun auch nur auf ſein Subject bezogen iſt zugleich ein Leiden des Subjects von einem anderen, alſo eine Duplicität geſezt.

In dem primitiven Falle, wie wir nämlich Denken ſezen und zwar urſprünglich als Wahrnehmung, iſt es ganz klar; aber auch allgemein iſt Spontaneität nicht ohne Receptivität denkbar. Denkt man ſich das Thun, wie es das Weſen des Subjects ausdrükkt, und alſo mit ſeiner ganzen Kraft von ihm ausgehen: ſo wird es vom Subject aufgefaßt und zuſammengehalten, das Subject alſo beſchränkt, und folglich leidet es vom Object. Sieht man es an als außer dem Sein des Subjects auch ſein Zuſammenſein ausdrükkend: ſo muß ja in dieſem ein Leiden des Subjects von dem übrigen Sein geſezt ſein.

Die Probe iſt, daß jedes Thun ſeinem Begriff nach eben ſo gut kann von dem handelnden Subject aus entſtanden gedacht werden, als von dem behandelten Object aus. So im Denken und Wahrnehmen, in der Liebe, ja auch in den künſtleriſchen Productionen.

Dieſe Duplicität iſt alſo zur Prüfung des Begriffs zu gebrauchen; er wird leer ſein, wenn ſie nicht in ihm iſt. Aber ſie iſt nicht zum weiteren ableitenden Verfahren hinlänglich.

§. 297.

Ein Prädicatsbegriff iſt nicht eher real geſezt als mit dem Umfang ſeiner Intenſion zugleich.

Nämlich auf die Totalität (allgemeine Einheit) ſeines Subjects bezogen. Nur in und mit dieſer Grenze iſt der Begriff des Thuns durch den relativen Gegenſaz zwiſchen Sein und Thun beſtimmt.

Offenbar liegt dieſe Beſtimmung auf der Seite des Schema; ſie giebt das ſinnliche Bild, ohne ſie iſt der Gedanke abſtract, d. h. aus dem Sein, worauf er geht, herausgeſezt.

Je mehr der Begriff ein beſonderer iſt, um deſto beſtimmter ſind auch ſeine Grenzen und umgekehrt. Thieriſche Wärme hat beſtimmtere Grenzen als Wärme überhaupt, wozu man nur den Weltkörper als Subject ſezen kann.

§. 298.

Ein Prädicatbegriffsſchema iſt nicht eher zum weiteren Abſteigen mit der Formel geeiniget, bis zwei Factoren darin geſezt ſind, ein beſtändiger und ein ſtätig wechſelnder.

Da nämlich hier die Eintheilung nach beſtimmtem Gegenſaz nur zufällig iſt, und nur auf einen Cyclus von beſonderem gerechnet werden kann das in einander übergeht (z. B. Ariſtoteles Eintheilung der Liebe in gleiche und ungleiche hält nicht Stich. Liebe auf Genuß und Liebe auf Thätigkeit gerichtet gehen in einander über): ſo muß es einen unbeſtändigen Factor geben, der aber auch mit der Grenze ſeines Wechſels zugleich muß geſezt ſein. Einen beſtändigen aber muß es geben, weil das beſondere doch muß das allgemeine ganz in ſich tragen. Beſtändiger bei Liebe z. B. iſt Gemeinſchaft des Daſeins, offenbar durch Deduction allein regelmäßig zu finden, wie denn dieſes überhaupt die Vollkommenheit der Formel iſt. Unbeſtändiger iſt das Verhältniß von Genuß und Thätigkeit u. ſ. w.

§. 299.

Das Verderben der Begriffe im gemeinen Leben wirkt auf den Anfang einzelner Erkenntnißreihen zurükk.

Verderben würden alle Begriffe im gemeinen Leben, wenn ſie auch alle urſprünglich regelmäßig gebildet wären, theils weil m Schwanken zwiſchen allgemeinem und beſonderem eine Neigung zur Unbeſtimmtheit liegt, theils weil jeder Begriff doppel-

geſtaltet iſt, je nachdem er von Induction oder von Deduction ausgegangen iſt, worauf auch die Namen Begriff und Anſchauung deuten. Aber die meiſten Begriffe ſind nicht wiſſenſchaftlich ſondern im gemeinen Leben ſelbſt gebildet, weil das reine Denken im Zuſammenhang ſpäter anfängt als das bedingte.

Aller Anfang aus der Mitte muß aber mit einem ſchon gegebenen hergebrachten Begriff anfangen, wenn auch der Charakter der zu bildenden Reihe ganz wiſſenſchaftlich iſt.

§. 300.

Die im bedingten Denken des gemeinen Lebens richtig gebildeten Begriffe werden unrichtig, wenn man ſie auf das Gebiet des reinen Denkens überträgt.

Kraut und Unkraut, wild und zahm ſind richtige Begriffe, aber ökonomiſche, eine Handlungsweiſe bezeichnend; braucht man ſie aber, um einen Unterſchied im Sein ſelbſt feſtzuſtellen: ſo veranlaßt man nur eine Reihe von Irrthümern *). Im phyſiſchen leichter aus einander zu leſen; das ethiſche Gebiet iſt voll von ſolchen Mißverſtändniſſen.

§. 301.

Am meiſten iſt dem reinen Erkennen entgegen das aus einem leidenſchaftlichen Zuſtande entſpringende bedingte Denken. Daher vorzüglich ſtreng zu prüfen ſind alle polemiſch entſtandenen Begriffe.

*) Vorleſ. 1818. Hält man nur beide Reihen immer getrennt: ſo iſt die eine ſo wahr als die andere; falſch werden ſie erſt durch Vermiſchung. Dieſe findet man häufig, aber ſie kann nicht durch Regeln gehoben werden, ſondern alles kommt darauf an, beide Reihen aus einander zu halten. Geſchieht es nicht: ſo liegt zum Grunde, daß man den Glauben, von welchem alles Wiſſen ausgeht, den Glauben an die Identität der Vernunft und des äußeren Seins auf ein anderes Gebiet überträgt, als ob eine Zuſammenſtellung in einem beſtimmten äußeren Intereſſe eben ſo real wäre, als die, welche im Weſen der Dinge liegt; ein Wahn, in welchem man verwechſelt die Welt, die der Menſch ſchafft, und die Welt, die dem Menſchen gegeben iſt.

Auf dem phyſiſchen Gebiet entſtehen dieſe nur erſt mittelbar in dem Streit der Theorien, wirken aber dann auch höchſt nachtheilig, ſo daß polemiſch manche Begriffe von Subſtanzen und Actionen geſchaffen worden ſind, welche nur Geſpenſter ſind.

Auf dem ethiſchen und tranſcendentalen Gebiet entſteht der Streit urſprünglich, weil hier Geſinnung und Gegenſtand Eines ſind *).

§. 302.

Alle Begriffe, die ein wirkliches Zuſammenſein der organiſchen und intellectuellen Function ausdrükken, liegen auch im Gebiet der Relativität des Wiſſens.

Ausgeſchloſſen von demſelben ſind nur der ſinnliche Eindrukk, in wiefern er nur die chaotiſche Maſſe darſtellt. Der Grad der Schärfe einzelner Sinne und das Verhältniß eines Sinnes zum andern kann urſprünglich verſchieden ſein; aber qualitativ angeſehen iſt jeder Sinn und ihr Zuſammenſein in allen Menſchen nothwendig daſſelbe.

Ausgeſchloſſen wäre auch die Idee Gottes, in der gar kein Antheil organiſcher Function iſt, wenn man ſich über dieſelbe in der Rede ohne in niedere Gebiete hinabzuſteigen ausdrükken könnte. Zugeben wird aber jeder, daß innerlich dieſe Idee in allen dieſelbe ſein muß. Beide Punkte ſind aber ſolche und allein ſolche, die kein Zuſammenſein beider Functionen enthalten **).

---

*) S. E, LXXVI. 23.

**) S. §. 126. b. — Vorleſ. 1818. Wo gar keine Differenz im Erkennen iſt, da iſt nur eine unausgebildete Maſſe, und auf alles erſtrekkt ſich die Differenz, die Grenzen des Wiſſens, das abſolute und das chaotiſche, ausgenommen. Wie die Relativität des Wiſſens ſich mit der Idee deſſelben verträgt, iſt ſchon auseinandergeſezt. (S. §. 127. 273—277.)

§. 303.

Die Irrationalität der einzelnen kann nur ausgeglichen werden durch die Einheit der Sprache, und die Irrationalität der Sprachen durch die Einheit der Vernunft.

Die Irrationalität der einzelnen muß begrenzt ſein durch die Identität der Sprache, weil jeder mit ſeinem Denken in der Sprache aufgeht. Dies iſt der Damm gegen die ſkeptiſche Tendenz, die ſie als unbegrenzt darſtellen möchte.

Eben ſo nun gehen die Operationen aller Sprachen auf in denſelben Combinationsgeſezen und ſtehen unter denſelben Regeln (das ſpeciell grammatiſche verſchwindet gegen das allgemeine). Alſo iſt auch hier eine Begrenzung und ein Mittel der Approximation, welches noch durch die Gemeinſchaft der Sprachen erleichtert wird *).

---

*) Vorleſ. 1818. Für die verſchiedenen Sprachen ſezen wir die Irrationalität voraus, und die Aufgabe iſt Aufhebung derſelben. Beſtimmtere Vorſchriften ſind aber hier nicht zu geben, weil in jedem einzelnen Fall die Aufgabe eine andre iſt. Es kommt alles darauf an, die Punkte zu finden, von denen die Vermittlung ausgehen kann, und das iſt immer nur Sache der Divination; weshalb das Uebertragen aus einer Sprache in die andre eine eigne Kunſt für ſich iſt. Beſtimmte Regeln können nur gegeben werden in der Beziehung zweier Sprachen auf einander.

Was aber die Relativität des Denkens in einer und derſelben Sprache betrifft: ſo iſt auch dieſe eine unleugbare Erfahrung; in jeder Sprache giebt es eine Menge excentriſcher Kreiſe, die ſich einander theilweiſe ausſchließen. Die Aufgabe iſt zu unterſcheiden, was für das Geſammtgebiet der Sprache allgemeingültig iſt, was nicht, und zwar ſowol in der gemeinſchaftlichen als in der eigenen Begriffsbildung. Was das leztere betrifft: ſo iſt die Klarheit über die Stufe, auf der in dieſer Hinſicht unſer Denken ſteht, und darüber, in welcher Beziehung wir ein allgemeines Verſtändniß unſrer Begriffe verlangen können und wiederum in welcher Beziehung nicht, eine Kunſt, die durch Regeln nicht erworben werden kann und darauf ruht, daß jeder ſich in jedem Augenblikke ſelbſt beobachte und die Begriffsbildung hemme, um den Irrthum gleich im Werden zu ertappen. Nur die Punkte laſſen ſich im allgemeinen beſtimmen, auf welche die Selbſtbeobachtung zu richten iſt. Die Frage

Auf jeden Fall aber iſt hier die Abhängigkeit der Dialektik von der Hermeneutik, die aber auch wieder von jener abhängig iſt. — Ueber die Schikſale der Hermeneutik *).

---

iſt 1. Hat man das Zeichen für den Begriff genommen aus einem allgemeinen, oder aus einem beſonderen Sprachgebiet? 2. wenn aus einem beſonderen, iſt dieſes ein locales (Provinzialismus), oder ein techniſches? 3. hat man das Zeichen dem Gebiet gemäß gebraucht, dem es entnommen iſt, oder anders als es innerhalb deſſelben gebraucht wird? Was das erſte betrifft, die Unterſcheidung des gemeinſamen und individuellen im gegenſeitigen Verkehr: ſo iſt die Hauptregel von vorne herein immer das ſkeptiſche Verfahren anzuwenden ohne jemals die Vorausſezung, daß es zwiſchen uns ein identiſches Denken giebt, fallen zu laſſen. (S. das zunächſt folgende.)

*) Vorleſ. 1818. Hier ſtoßen wir nun auf die Auslegungskunſt. Wenn dieſe beſtändig geübt wird im gegenſeitigen Verkehr der Rede: dann kann es nicht fehlen, daß man auch ſchon die erſten Anfänge der Differenzen bemerkt; und in ihr findet man dann auch die Hülfe gegen das Uebel. Nämlich es iſt dann doch der Fall nachher derſelbe, wie der erſte, den wir betrachtet haben, nur daß allerdings das Verhältniß ein umgekehrtes iſt. Wo wir in verſchiedenen Sprachen verkehren, gehen wir von der Vorausſezung der Irrationalität aus; wo in derſelben Sprache, von der Identität. Die einzelnen Fälle aber ſind ſonſt daſſelbe, und hier wie dort gilt es die Elemente, in welchen die Irrationalität heraustritt, zu umſchreiben. Alle Auslegungskunſt beſteht nun eigentlich darin, im individuellſten Gebiet des Denkens im Zuſammenhange jeder Rede ſelbſt die Hülfsmittel zu finden, um die einzelnen differenten Elemente in ein gemeinſames Denken aufzulöſen; das klare Bewußtſein über die Begriffsbildung als ein gemeinſames in derſelben Sprache hängt ganz ab von der Kunſt den Gebrauch der Sprache als That vollkommen in ein identiſches Denken aufzulöſen und alle Differenzen zu beſeitigen, alſo von der Kunſt die Rede oder Schrift des Menſchen völlig nachzuconſtruiren. Dies kann zwar immer nur approximative Gewißheit haben, muß aber auch jedesmal die haben, die eben nöthig iſt. Auf dieſe Weiſe können wir mittelſt der Auslegungs- und Uebertragungskunſt die Relativität des Denkens beherrſchen und nicht nur im allgemeinen mit der Idee des Wiſſens in Uebereinſtimmung bringen, ſondern auch in jedem einzelnen Falle ohnerachtet der Differenz die Idee des Wiſſens realiſiren. Wie nun die Auslegungskunſt und die Uebertragungskunſt auch wieder abhängig ſind vom kunſtgemäßen dialektiſchen Verfahren, iſt für ſich klar. Es iſt vollkommene Wechſelwirkung zwiſchen beidem, die aber nicht unfruchtbare Kreisbewegung iſt, ſondern die ſich immer mehr entwikkelnde und durchſichtig werdende Klarheit im Den-

Zweite Abtheilung.

Theorie der Urtheilsbildung.

§. 304 *).

Der erste urtheilende Moment sezt noch keine bestimmte Beziehung auf Subject und ist also Indifferenz von Irrthum und Wahrheit **).

---

ken selbst. Die Sprache ist nur durch das Denken, und umgekehrt; beide können sich also nur durch einander vervollkommnen. Auslegungs- und Uebertragungskunst ist Auflösung der Sprache in Denken; Dialektik ist solche Auflösung des Denkens in Sprache, daß vollständige Verständigung dabei ist, indem man dabei immer die höchste Vollkommenheit, die Idee des Wissens im Auge hat. Daraus ist klar, daß beide nur mit einander werden.

*) Randbem. Anknüpfung an das frühere. — (S. Beil. A, XLVI.)

**) Randbem. Das Gebiet muß begrenzt werden. An die organische Erfüllung kann sich sowol Schematismus als Urtheilsbildung anschließen. Das erste Urtheil (75.) (= §. 304.) ist aber unbestimmten Subjects, unpersönliches Verbum, wo das es nur das Chaos ist. (Alle Sprachen, in welchen nomina sämmtlich verbalia sind, deuten auf ein Vorangehen der Urtheilsbildung, stellen deshalb auch im Verbo die dritte Person voran). Ob sich Schematismus oder Urtheilsbildung ursprünglich anschließt, das ist der Anfang des freien Fantasirens. — Jedes solche Urtheil muß sich aber in ein vollständigeres gestalten, also umändern, und das was nicht bleiben kann ist nicht Wahrheit. Aber es kann sich aus demselben ohne alle Aufhebung die Wahrheit entwikkeln; und das, woraus sich die Wahrheit so entwikkeln kann, ist kein Irrthum.
Das Ende aller Urtheilsbildung ist das absolute Urtheil (77.) (= §. 306.) in vollständiger Form Alles Sein ist Wechselwirkung (hier hat das Manuser. ein NB. Vergl. aber E, LXXVII. 1. b.), in unvollständiger Die Einheit alles auf einander bezogenen Seins (= Welt) ist. Da nun dieses die Vollendung der Begriffsbildung voraussezt, mithin auch die Ausgleichung aller Relativität: so ist hier der Gegensaz zwischen Wahrheit und Irrthum schon aufgehoben.

Wie nun alle wirkliche Urtheilsbildung zwischen diesen Punkten liegt: so ist demnach auch aller dem Wechsel ausgesezte Ueberzeugungszustand zwischen ihnen befindlich.

Denn da kein einzelnes aus der Totalität geſondert wird, wird nur ausgeſagt, daß in der Totalität alles geſchieht, und dies kann nichts andres ſein als die Wirkung auf die organiſche Function ſelbſt *). Erſt hernach, wenn mit der Beharrlichkeit das Subject beſtimmt geſezt wird, tritt der Gegenſaz von Wahrheit und Irrthum ein, und wird alſo der Irrthum möglich.

Dieſes unvollſtändige Urtheil geht aber ſo nothwendig vor jedem Begriff her, wie jedes vollſtändige Urtheil wenigſtens einen unvollſtändigen Begriff ſchon vorausſezt.

Da das chaotiſche nie ganz verſchwindet: ſo giebt es auch noch Momente, die dieſem primitiven Factum analog ſind, und von denen gilt daſſelbe, nur mit der Ausnahme, daß innere Affectionen, die für äußere genommen werden, z. B. ſauſen, flimmern, dann ein Irrthum ſind **), was man im primitiven auch

---

Die Aufgabe iſt alſo Uebergang vom erſten zum lezten, ohne Irrthum einzumiſchen. (S. E, LXXVIII. 3.)

Dieſer Randbemerkung gemäß beginnen die Vorleſ. 1828 und 1831. S. Beil. E, LXXVII. 1.

*) Vorleſ. 1818. Was nimmt hier die Stelle des Subjects, was die Stelle des Prädicats ein? In der Totalität geſchieht dieſes, das iſt dieſes erſte Urtheil. Subject iſt alſo das als chaotiſch geſezte Sein, ſofern es die organiſchen Affectionen veranlaßt, alſo in der That die Totalität des Seins ſelbſt, aus der nichts ausgeſchloſſen iſt, die verworrene Unendlichkeit, in der alles geſchieht; folglich kann in der Conſtitution des Subjects unmöglich ein Irrthum ſein. Aber auch nicht in der des Prädicats, denn es wird nichts ausgeſagt als eine organiſche Affection, und ſo iſt hier Irrthum um ſo unmöglicher, je mehr auch das Subject noch nicht vom Object geſchieden iſt. (S. E, LXXVII. 1. a.)

**) Vorleſ. 1818. Wir ſind beſtändig darin begriffen, unter der Form des Urtheils und des Begriffs das urſprüngliche Chaos zu entwirren. Aber wir erreichen das nie vollſtändig, ſondern immer noch iſt ein großer Theil des Seins, deſſen Weſen uns noch nicht aufgeſchloſſen, der bloß verworrene Mannigfaltigkeit für uns iſt. Jene erſte Form des Urtheils kann ſich alſo überall wiederholen, ja wo immer wir in reiner Beobachtung zur Erforſchung eines Gegenſtandes begriffen ſind, müſſen wir die früheren Vorſtellungen von ihm vergeſſen und ihn noch als ein verworrenes anſehen, wobei dann das erſte Urtheil, das wir fällen, nur jenem primitiven analog ſein kann, ſo daß für jedes Urtheil, das die Erkennt-

nicht ſagen kann, weil das wahrnehmende Subject ſelbſt, abgeſehen von dem Eindrukk, auch in der chaotiſchen Totalität ſtekkt.

§. 305.

Die wirklichen Urtheile ſind theils unvollſtändige, welche das Prädicat ſchlechthin dem Subject beilegen, theils vollſtändige, welche das Factum auf zwei Factoren zurükkführen.

Die erſten heißen unvollſtändige, in wiefern jedes Urtheil ein Zuſammenſein ausdrükken ſoll, hierin aber das Sein, womit das agirende zuſammen iſt, ganz unbeſtimmt bleibt. A denkt und A liebt iſt ein unbeſtimmtes Factum *).

---

niß eines Gegenſtandes anfängt, dieſes auch gilt, daß es abſolut wahr iſt, aber nur ſofern es abſolut unbeſtimmt iſt. Es darf nichts ausſagen, als daß in dem Gegenſtande eine Veränderung war, die dieſe oder jene organiſche Affection hervorgebracht hat. Gehen wir nun von hier aus weiter und legen nichts hinein als was darin lag, dann kann in unſer Urtheil nie etwas falſches kommen; und das iſt die Art, wie die Begriffe durch das Urtheil werden, wenn nur der Gegenſtand identiſch fixirt bleibt. Weil wir uns aber auf jeder auf die erſte folgenden Stufe ſchon dem gegenſtändlichen Sein gegenüberſtellen: ſo kann in ſofern ein Irrthum entſtehen, als wir entweder eine organiſche Affection, die von innen kommt, oder eine, die von einem anderen Gegenſtande ausgeht, dem beobachteten Gegenſtande beilegen. Das erſte wird ſelten vorkommen, öfter das andre, und nichts ſichert hier, als die reine Treue des Sinnes und die eigentliche Aufmerkſamkeit bei immer gegenwärtiger und immer nothwendiger Skepſis. Denn beobachten wir z. B. einen Gegenſtand: ſo nehmen wir doch nur an ihm wahr vermöge des Mediums der Luft oder des Lichts, durch welches er ſelbſt modificirt werden kann, was das Urtheil über ihn immer problematiſch laſſen muß. (Siehe E, LXXIX. 7.)

*) Beil. A, XLVI. hat eine andere Terminologie als der §., XLVIII. aber dieſelbe. — S. auch E, LXXVII. 2. —

Vorleſ. 1818. Wenn wir den ganzen Prozeß der Urtheilsbildung betrachten: ſo müſſen wir ſagen, Von unſerem primitiven Urtheile an, das eigentlich noch kein Urtheil iſt, weil beide Glieder unbeſtimmt ſind, iſt alles Weitergehen ein Uebergehen vom unbeſtimmteren zum beſtimmteren, und die Aufgabe iſt, in dem lezteren immer die urſprüngliche

§. 306.

Aus dem Inbegriff aller vollſtändigen Urtheile entwikkelt ſich ein abſolutes Urtheil, in welchem wieder Subject und Prädicat nicht getrennt ſind.

Denn im Inbegriff aller vollſtändigen Urtheile iſt alles Sein im Zuſammenſein aufgelöſt. Denn alle Handlungen und Zuſtände eines jeden Dinges erſcheinen als durch andre in ihm geſezt d. h. als Zuſammenſein, und erſchöpfen doch zuſammen das Sein deſſelben. Und umgekehrt, das Sein aller Dinge erſcheint als Handeln jedes einzelnen nach allen Seiten hin.

Das abſolute Urtheil iſt alſo das der Identität von Sein und Thun. Alſo Rükkkehr des unvollſtändigen in das identiſche.

§. 307.

Da im primitiven Urtheil das Subject das Chaos iſt, im abſoluten aber das Subject die Welt: ſo iſt alles Denken unter der Form des Urtheils Fortſchreiten vom primitiven zum abſoluten.

Nämlich zwiſchen beide fällt die gleichzeitige Entwikkelung des angebornen Begriffsſyſtems. Der Begriff der Welt iſt die Vollendung, und durch ihn das abſolute Urtheil bedingt.

§. 308 *).

Der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen iſt von hier angeſehen nur relativ.

Nämlich das abſolute Urtheil iſt wieder ein analytiſches und alles frühere läßt ſich anſehen als Vorbereitung zu dieſem. Ehe

---

Wahrheit des erſteren zu erhalten (vergl. E, LXXVIII. 3. und zweite Standbem. unter §. 304.). Um dies aber aber richtiger ins Auge zu faſſen, müſſen wir uns erſt den Prozeß begrenzen und fragen, Was iſt denn das Ende aller Urtheilsbildung? (S. den folg. §.)

*) Vorleſ. 1818. Um uns nun hier der Regeln zu bemächtigen im Verfahren, müſſen wir erſt ſehen, welche Urtheile möglich ſind.

der Begriff der Welt vollendet iſt, iſt aber auch kein anderer Begriff vollendet; alſo alle Urtheile Mittel zum vollſtändigen Begriff zu gelangen, in dieſem aber ſchon enthalten, d. h. analytiſch. Der Unterſchied ſteht aber feſt in Bezug auf jedes einzelne für ſich geſezte Subject; alſo oben nichts zurükkzunehmen *).

§. 309.

Das unvollſtändige Urtheil ſteht dem primitiven näher und iſt mehr analytiſch; das vollkommne dem abſoluten und iſt mehr ſynthetiſch **).

Das unvollſtändige ſezt die Sphäre des Zuſammenſeins chaotiſch; das vollſtändige bildet aus Subject und Object eine gemeinſame höhere Sphäre, und nähert ſich alſo der Bildung des Weltbegriffes, wenn es über den bloßen Begriff ſeines Subjects immer hinaus geht ***).

---

*) Vergl. E, LXXVIII. 5.

**) Vergl. E, LXXVII. 2.

***) Randbem. (unmittelbar anknüpfend an die lezte Randbem. unter §. 304.). Auf dem Wege von dem einen zum andern (Schl. meint vom primitiven zum abſoluten) iſt alſo jedes Urtheil entweder überwiegend mit dem erſten oder mit dem andern verwandt. Dem erſten ſind alle Urtheile verwandt, welche noch zur Begriffsbeſtimmung beitragen; dem andern (weil in dem höchſten Subject alle auf verſchiedenen Stufen coordinirten Begriffe mit ihren Relationen enthalten ſind) alle, welche eine Gemeinſchaftlichkeit des Daſeins ausſagen. (Den Unterſchied ſ. 76. (= §. 305.) — Die doppelſeitigen Urtheile ſind nie ſo urſprünglich, wie die einfachen (88.) (= §. 317.), indem ſie nicht nur zwei einfache (als Anfänge für Beſtimmung des Subjects und des Objects) vorausſezen, ſondern auch daß jedes ſchon als beharrliches fixirt ſei. — Die Aufgabe reducirt ſich alſo auf das richtige Verfahren in einfachen Urtheilen und auf den richtigen Uebergang zu den anderen. (S. E, LXXIX. 6.) Die Richtigkeit beruht hauptſächlich auf der Regel 83. (= §. 312.). Schon die einzelne Auffaſſung und daſſelbe als Schema müſſen aus einander gehalten werden (S. E, LXXX.). Der Irrthum, mit in den Begriff aufzunehmen was nur Zuſtand iſt, wird häufig begangen. Bei Vögeln zwei Species gemacht aus Sommer- und Wintervogel. Der Irrthum des Orang-Outang. — Das ganze Diſputationsverfahren

§. 310.

Das unvollſtändige hat daher mehr Analogie mit dem Deductions-, das vollſtändige mit dem Inductionsprozeß *).

In ſofern durch das unvollſtändige Urtheil nur das Subject in ſeinem Thun aufgefaßt, alſo feſter beſtimmt wird, wie durch jeden Deductionsprozeß ein mehr einzelnes Daſein fixirt wird. Das vollſtändige bildet aus mehreren kleinen Sphären eine größere, wie auch im Inductionsprozeß geſchieht **).

---

mit Zuſammenfaſſung in Syllogismen hat keine andre Abſicht, als nachzuweiſen, daß immer richtig iſt ſubſumirt worden.

*) Vorleſ. 1822. Durch das vollſtändige Urtheil wird das Zuſammenſein des Subjects mit anderem erſt gebildet in meinem Bewußtſein; die Tendenz des Urtheils iſt alſo, aus der kleineren Sphäre des Subjects die größere ſeines beſtimmten Zuſammenſeins zu bilden. Der Inductionsprozeß bringt auch aus kleineren Sphären größere hervor; aus der Wiederholung der Auffaſſung der einzelnen Dinge entſteht der Begriff der Gattung, aus der Wiederholung der Auffaſſung der Actionen die höhere Action. Was wird durch den Deductionsprozeß geleiſtet? Die Theilung einer Sphäre. Das unvollſtändige Urtheil nun faßt auch das Subject für ſich allein in ſeinem Thun allein; es mag mehr Thätigkeit oder Zuſtand ausſagen, immer bezieht es ſich auf eine oder die andere Eigenſchaft des Subjects. Das unvollſtändige Urtheil geht alſo auf die Theilung des Gegenſtandes in ſeine relativ verſchiedenen Functionen, und muß dieſe Beziehungen aufſuchen. — Wir haben nun ſchon ſo viel gewonnen, daß wir ſagen können, Es wird ſo viel Wahrheit ſein im vollſtändigen Urtheil, als wir die Regeln des Inductionsprozeſſes anwenden, wenn wir da ſtatt Ding Action ſezen; und Alle unvollſtändigen Urtheile ſind ſo weit wahre, als wir alle Regeln des Deductionsprozeſſes dabei beobachten. Das neue, was wir ſagen werden, wird von dem andern Punkte ausgehen, vom Verhältniß jedes Urtheils zum primitiven und definitiven.

**) Randbem. Unterſchied des allgemeinen, beſonderen und einzelnen. Das allgemeine iſt immer ein analytiſches, wenn unvollſtändig; wenn vollſtändig, kann es nur eine Möglichkeit ausſagen. — Das unvollſtändige, je näher dem primitiven, um deſto mehr in der Indifferenz von einzelnem und allgemeinem.

Vorleſ. 1818. (ſ. §. 308. Vorleſ.). Es giebt vollſtändige und unvollſtändige, eigentliche und uneigentliche, wie wir ſchon

gesehen haben. Das unvollständige kann sowol ein eigentliches sein, als ein uneigentliches; das vollständige sezt eigentlich ein Zusammensein, und ist in sofern immer ein eigentliches; es ist ein weiterer Fortschritt, als jenes, mehr in der Analogie des absoluten, während jenes mehr in der Analogie des primitiven. Ein anderer Unterschied ist der zwischen analytischen und synthetischen, der gewissermaaßen mit dem zwischen eigentlichen und uneigentlichen zusammenfällt, nur ist der Gesichtspunkt ein andrer. Im analytischen Urtheil nämlich denkt man sich den Begriff des Subjects so bestimmt, daß das Prädicat daraus genommen werden kann, im synthetischen dagegen den Begriff des Subjects völlig gegeben, aber das Prädicat nicht darin liegend; im eigentlichen und uneigentlichen Urtheil haben wir dies aber unbestimmt gelassen, ob der Begriff von einem Gegenstande schon gegeben ist, oder nicht, weil wir keinen Begriff als vollendet ansehen können. So wie die uneigentlichen Urtheile in die Begriffsbildung zurükkgehen, wenn der Begriff vollständig wird: so sind die analytischen Wiederholungen, eine Genesis des Begriffs, ein Sich darüber besinnen, was im gegebenen Begriff liegt. Ist kein Begriff, der zwischen dem primitiven und absoluten Urtheil liegt, ein vollständiger: so ist jedes analytische Urtheil nur die Resumtion eines uneigentlichen. Ein synthetisches kann auch ein uneigentliches sein, es giebt sich aber erst zu erkennen, wenn der Begriff des Subjects vollkommner bestimmt ist; es kann aber auch ein eigentliches sein.

Wir werden dies besser verstehen, wenn wir auch noch achten auf den Unterschied der Urtheile in Beziehung auf die Quantität. Hier pflegt man einzelne, besondre und allgemeine zu unterscheiden. Ist der Subjectsbegriff Vorstellung eines einzelnen Dinges: so ist das Urtheil ein einzelnes; ist der Subjectsbegriff eine zusammengefaßte Mehrheit von Dingen derselben Art: so ist das Urtheil ein besonderes; ist der Subjectsbegriff ein allgemeiner Begriff höherer oder niederer Art: so ist das Urtheil ein allgemeines.

Besondere Urtheile. (S. §. 314.) Z. B. Einige Pferde sind schwarz. Welchen Punkt bezeichnet solches Urtheil? Offenbar, wenn ich wüßte, schwarzsein gehöre mit in den Begriff des Pferdes hinein: so könnte ich das Urtheil nicht fällen, weil eben alle Pferde schwarz wären. Wüßte ich dagegen, es gehöre nicht hinein: so wäre es doch etwas ganz leeres das Urtheil zu fällen, es hieße dann nur, für den Begriff des Pferdes ist schwarzsein zufällig. Einen Zwekk hat es nur, wenn ich ausmitteln will, welche Farben für die Pferde möglich sind, welche nicht. Das besondre Urtheil gehört also immer in die Begriffsbildung, in das Gebiet des uneigentlichen Urtheils.

Allgemeine und einzelne Urtheile. Das allgemeine Urtheil ist von größerem Umfange, als das einzelne, indem es dasselbe aussagt für alle Dinge derselben Art. Wie stehen aber beide in Beziehung auf ihre Dignität? Was ich von allen Dingen derselben Art aussage, das gehört entweder ganz und gar in den Begriff hinein, und das Urtheil ist

alſo ein uneigentliches, oder ich weiß wenigſtens nicht, daß es in den Begriff nicht hineingehört; denn liegt das Prädicat nicht im Begriff: ſo iſt es Unrecht, wenn ich es allen Dingen derſelben Art auf die gleiche Weiſe zuſchreibe, und richtig wird das Urtheil nur ſein, ſofern es einen gewiſſen Grad von Unbeſtimmtheit hat. Vollſtändig beſtimmt aber würde es erſt, wenn auch der Grund der Differenz mit darin wäre, wenn beſtimmt wäre, warum und wie das Prädicat einigen Dingen ſo einigen anders zukomme. Iſt das Prädicat im Begriff des Subjects enthalten: dann iſt das Urtheil ganz oder zum Theil ein identiſches, und ich bilde es nur als Urtheil weiter, um zu reſumiren, oder ſofern ich nicht weiß, daß das Prädicat nicht in den Begriff hineingehört. Wir müſſen alſo ſagen, Ein allgemeines Urtheil, ſo lange es ein unvollſtändiges iſt, ſteht nicht auf dem Punkt, auf welchem es ſtehen bleiben kann; es muß entweder in die Begriffsbildung zurückgehen, oder es muß auf den Punkt gebracht werden, daß die möglichen Differenzen noch mit hineingelegt werden. Gewiſſe Fälle ſind nun von der Art, daß man die Differenz eher fühlt, als man die Formel hat ſie aufzulöſen, und dann fällt man das Urtheil noch nicht. So iſt es z. B. mit unſeren Urtheilen über die Größe.

Ein einzelnes Urtheil, wenn es ein vollſtändiges iſt, ſagt ein Factum aus und zwar in ſeiner Vollſtändigkeit, aber es erſtreckt ſich dann auch nicht weiter als auf das einzelne Ding im Subjectsbegriff, und iſt alſo das beſtimmteſte aber auch das kleinſte. Dagegen von einem einzelnen Urtheil, das unvollſtändig iſt, kann ich eigentlich niemals wiſſen, wiefern es ein allgemeines iſt oder nicht. Indem der andere Factor, der die Thatſache ausſagt, nicht beſtimmt wird: ſo laſſe ich auch unbeſtimmt, was in dem einzelnen Dinge der Grund dafür ſei. Wer z. B. zum erſten Male faules Holz leuchten ſieht, ſpricht dies als einzelnes Urtheil aus Faules Holz leuchtet, läßt aber damit völlig unbeſtimmt, was der Grund davon ſei und welche Eigenſchaften der Atmoſphäre dazu gehören. Wie kann das Urtheil ein beſtimmtes werden? Auf zwiefache Weiſe, wenn es in ein allgemeines verwandelt wird, z. B. alles faule Holz leuchtet im dunklen, oder wenn es ein vollſtändiges wird, d. h. wenn der andre Factor dazu kommt, in welchem Falle es dann ein einzelnes bleibt, eine Ausſage über ein Verhältniß eines einzelnen Dinges.

Wir ſehen alſo, es giebt gewiſſe Urtheile, die durchaus nur Uebergangspunkte ſind, und andre, welche ſich ſchon durch ihre Form zu erkennen geben, die, wenn ſie nur richtig ſind, ſo wie ſie ſind feſtſtehen, alſo ihre vollkommne Beſtimmtheit in ſich haben. Es kommt alſo nur darauf an, den Grad der Beſtimmtheit jedes Urtheils zu erkennen, und im Fortſchreiten von einem geringeren Grade der Beſtimmtheit zu einem höheren auf dem rechten Wege zu bleiben. Das Urtheil, welches beſtimmter ſein will, muß weiter entfernt ſein vom primitiven und dem abſoluten näher; dieſen Kanon der Beſtimmtheit muß man im Bewußt-

ſein haben. Es iſt alſo das nächſte, das Verhältniß der verſchiedenen Arten von Urtheilen zu den beiden Endpunkten zu klarem Bewußtſein zu bringen. Das unvollſtändige Urtheil haben wir geſehen liegt ſchon an ſich dem primitiven näher als das vollſtändige. Welches unvollſtändige aber liegt dem primitiven am nächſten und welches dem abſoluten? (§. 311.) Wir müſſen auf das Subject ſehen und auf das Prädicat. Betrachten wir ein einzelnes unvollſtändiges Urtheil: ſo iſt man dem primitiven Urtheil um ſo näher, je allgemeiner der Subjectsbegriff und je kleiner der Prädicatsbegriff iſt. Der urſprüngliche Subjectsbegriff iſt das Einwirken der chaotiſchen Totalität, das urſprüngliche Prädicat im primitiven Urtheil iſt die organiſche Affection auf einen einzelnen Punkt der chaotiſchen Totalität bezogen. Da iſt alſo der Subjectsbegriff Maximum, der Prädicatsbegriff Minimum, ſo daß wir dem primitiven Urtheil nahe ſind, wenn wir einen weitumfaſſenden Subjectsbegriff haben und etwas geringfügiges von ihm ausſagen, welches der Punkt iſt, von welchem die Fortſchreitung ausgehen muß. Wogegen je kleiner der Subjectsbegriff iſt und je größer je mehr in ſich faſſend der Prädicatsbegriff, deſto mehr entfernen wir uns vom primitiven. Soll aber das Urtheil ſeinem Inhalte nach mehr ausſagen: ſo kann das nur geſchehen, wenn der Begriff vollſtändiger beſtimmter wird, wenn in den Subjectsbegriff mehr hineinkommt. Die Vervollſtändigung des Urtheils hängt alſo lediglich ab von der gleichzeitig ſich entwikkelnden Begriffsbildung. Indem aber dieſe Fortſchreitung geſchieht, muß die eigentliche Beilegung dieſelbe bleiben, und dies fällt lediglich der Reinheit der Wahrnehmung anheim, durch welche vom primitiven Urtheil aus das Denken erſt allmählig ein beſtimmteres wird.

In Beziehung auf dieſe Beilegung ſelbſt entſteht nun noch eine neue Betrachtung. Sie iſt an und für ſich Indifferenz von Action und Paſſion. Das unvollſtändige Urtheil, das das Prädicat dem Subject ſimpliciter beilegt, ignorirt ſahen wir, ob das Prädicat im Begriff des Subjects liege oder nicht, ob das Urtheil ein eigentliches ſei oder ein uneigentliches, und ſelbſt wenn ausgemittelt wäre, daß es ein eigentliches ſei: ſo läßt es doch ganz unbeſtimmt, welchen Antheil das Subject und welchen der unbeſtimmt gelaſſene Coefficient hat, unbeſtimmt alſo, ob im Subject nur die Möglichkeit ſei, daß ihm die ausgeſagte Beſchaffenheit zukomme, oder ob in dem Subject ſelbſt der Grund zur Ausſage liege, die Tendenz, die Beſchaffenheit unter gewiſſen Bedingungen hervorzubringen. Wir haben alſo zwei Stufen des unvollſtändigen Urtheils, die erſte, wo reine Indifferenz iſt zwiſchen Action und Paſſion, wo im Urtheil gar keine Veranlaſſung liegt, entweder mehr die eine oder mehr die andre vorauszuſezen, die zweite, wo beides einander beſtimmt entgegengeſezt, wo das Prädicat beſtimmt entweder als Action oder als Paſſion angeſehen wird. Wie ſtehen nun beide Stufen zu den beiden Endpunkten? Offenbar liegt die Form, wo das Prädicat in der Indifferenz von Action und Paſſion alſo bloß als Zuſtand geſezt wird (ſ. §. 317.), dem

primitiven Urtheil näher, denn das Subject erſcheint dann eigentlich nur als der Ort, in dem ſich eine Veränderung ereignet, ohne daß das Verhältniß ſeines Weſens zur Veränderung beſtimmt wird, und eben nur dies und nichts anderes geſchieht im primitiven Urtheil immer. Wogegen ſobald die Beilegung entſchieden entweder eine active oder eine paſſive iſt, die weitere Entfernung vom primitiven Urtheil nicht zu verkennen iſt, wie denn immer eine Vermehrung der Erkenntniß darin gegeben iſt. Nun iſt dies immer noch kein vollſtändiges Urtheil, denn der Coefficient, von dem im Fall der Paſſion die Wirkung ausgeht und der im Fall der Action nur ein mitwirkendes iſt, kann noch völlig unbeſtimmt ſein; aber es liegt in dieſer beſtimmten Faſſung des Urtheils doch ſchon die Aufgabe den andern Factor aufzuſuchen. Wenn wir alſo auf dieſe Differenz ſehen zwiſchen dem unbeſtimmten unvollſtändigen Urtheil, in welchem bloß ein Zuſtand ausgeſagt wird, und dem beſtimmten, das ein Thun oder Leiden ausſagt: ſo iſt der Uebergang von jenem zu dieſem eine Vermehrung des Urtheils ſeinem Inhalte nach, weil aus dem unbeſtimmten ein beſtimmtes wird, und da müſſen wir nur jedesmal unterſuchen, ob wir den Uebergang auch mit Recht gemacht haben. Allein hier läßt ſich kein anderer Kanon geben, als die Rückweiſung auf den Zuſtand, in welchem ſich der Begriff des Subjects befindet. Nämlich wenn ich von einem Gegenſtande etwas ausſage unter der Form eines Leidens: ſo liegt dieſes Urtheil darin, ſo hat es dieſen Inhalt, Es hat etwas anderes $= x$ auf mein Subject gewirkt. Aber ich habe keinen Grund die Wirkung als ein Leiden anzuſehen, wenn nicht im Begriff des Subjects entweder allgemein oder beſtimmt dieſes liegt, daß ein Etwas in ihm dieſe Wirkung hervorbringen kann. So lange ich dieſes im Begriff des Subjects nicht nachweiſen kann, ſo lange habe ich auch kein Recht das Urtheil auf dieſe Weiſe zu beſtimmen, ſondern ich muß es dann in jener Unbeſtimmtheit laſſen; es muß mir alſo im Subject ſelbſt gleichſam die Function zu dem gegeben ſein, was ich als ſein Leiden von ihm ausſagen will. So wie, wenn die Ausſage eine active iſt: ſo iſt das Urtheil nur ein eigentliches, ſofern die Thätigkeit in ſolcher Beſtimmtheit ausgeſagt iſt, daß ſie nicht ſchon im Weſen des Dinges liegt. Wenn ich einen Gegenſtand als einen ſichtbaren ſeze: ſo liegt darin, daß er dem menſchlichen Auge eine Farbe und eine beſtimmte Begrenzung darſtellt. Nur welche die Grenze und welche die Farbe ſei, muß unbeſtimmt ſein, wenn das Urtheil ein eigentliches ſein ſoll; aber die Function der Thätigkeit im allgemeinen muß auch im Begriff ſchon liegen wenn ich ein ſo beſtimmtes Urtheil fällen will; anders muß ich es unbeſtimmt laſſen. — (S. §. 315.). —

Endlich iſt noch auf folgendes zu ſehen. Wir ſahen, das Urtheil gewinnt an Inhalt, wenn der Subjectsbegriff beſtimmter wird, und dann muß die Beilegung nur identiſch bleiben; dann aber auch, das Urtheil gewinnt an Inhalt, wenn der Prädicatsbegriff an Inhalt gewinnt, alſo die Ausſage vergrößert wird. Z. B. Wenn ich einen Ge-

genſtand ausgezeichnet habe im Urtheil als einen leuchtenden: ſo habe ich eine organiſche Affection von ihm ausgeſagt. Sage ich nun dazu, daß er auch wärme: ſo ſage ich in demſelben Urtheil eine doppelte organiſche Affection aus und in dem Zuſtand des Dinges die Identität beider. Nun haben wir ſchon früher geſehen, wie überall ein vermittelndes iſt zwiſchen dem Gegenſtande und der organiſchen Affection; alſo iſt immer erſt auszumitteln, wiefern die Affection ihren Siz hat im Gegenſtande oder im vermittelnden. Aber wenn man die erſte Affection im Gegenſtande gefunden hat: ſo macht man gewöhnlich den Fehler, daß man die zweite Affection davon abhängig macht. Nur wenn man die Beſtimmung ganz aufs neue macht bei jeder Beilegung, iſt man ſicher über die Identität. Thut man das nicht: ſo entſtehen Irrthümer daraus, daß man das Urtheil genauer machen will. Die Phyſik iſt voll Beiſpiele dieſer Art. — (S. §. 316.). —

Nun zur Differenz der unvollſtändigen Urtheile, ſofern ſie entweder allgemeine ſind oder einzelne. Wenn wir ein allgemeines Urtheil fällen: ſo iſt die Form dieſe, Alles a iſt b. Nun fragt ſich, Woher haben wir dieſe Allgemeinheit? Wir müſſen dabei ſehen auf die beiden Seiten des Begriffbildungsprozeſſes. Ruht nun die Allgemeinheit im Urtheil auf dem Deductionsprozeß: ſo muß das allgemeine unvollſtändige Urtheil immer ein identiſches ſein, ſei es mittelbar oder unmittelbar; denn durch die bloße Formel des Gegenſazes kann ich dem Gegenſtande nichts beilegen, was nicht in dieſer Formel liegt. Je untergeordneter allerdings der Begriff als ein allgemeiner, je complicirter der Gegenſaz ſchon iſt, durch deſto mehrere Glieder kann ich vielleicht hindurchgehen müſſen, um das aufgeſtellte im Gegenſtande zu finden, aber das iſt bloß Recapitulation deſſen, was im Deductionsprozeß mitgedacht war; eine Beilegung, die ein eigentliches Urtheil wäre, kann auf dieſe Weiſe nicht entſtehen, weil durch Deduction durchaus nur das Sein, nicht das Zuſammenſein des Dinges ausgeſagt wird. Soll alſo das Urtheil ein eigentliches ſein: ſo muß die Allgemeinheit entſtanden ſein auf dem Wege der Bildererzeugung, und es muß die Formel haben, daß überall, wo ich einen Gegenſtand finde, den ich unter ein allgemeines Bild ſubſumire, ich in ihm noch etwas finde, was im allgemeinen Bilde noch nicht liegt. Wie komme ich aber zu dieſer Allgemeinheit, da das immer nur ein einzelner Prozeß iſt, wenn ich ein einzelnes Bild mit dem allgemeinen vergleiche? Wir müſſen ſagen, Die Allgemeinheit in ſolchem Urtheil iſt immer nur problematiſch; allgemeingültig wird ſie nicht eher, als bis beide Seiten der Begriffsbildung ſich im Subjectsbegriff vollkommen durchdrungen haben, d. h. alſo, Aus der bloßen Beobachtung kann uns kein allgemeines unvollſtändiges Urtheil entſtehen, wenn nicht zu ihr, zur Induction, die Deduction hinzukommt. Nun aber iſt offenbar, daß wir gar häufig ſolche vorläufige allgemeine Urtheile fällen, weil jene Durchdringung immer ſehr ſpät kommt: es fragt ſich alſo, welchen Werth ſie haben. Als allgemein angeſehen haben ſie nur einen prakti-

ſchen, d. h. ich habe nur das Recht jeden Gegenſtand zufolge dieſes allgemeinen Urtheils zu behandeln, bis ſich mir eine Ausnahme davon ergiebt, und dieſes Recht iſt um ſo größer, je größer die empiriſche Allgemeinheit iſt; ſo wie ich aber dieſe Urtheile anſehe von der Seite des reinen Denkens: ſo iſt ihre Allgemeinheit nur eine chaotiſche, der ganze Umfang der Exiſtenz des Gegenſtandes iſt mir nicht gegeben. Man denke ſich ein Klima, wie bei uns, wo es zu beſtimmten Zeiten keine Gewächſe giebt: ſo wird das allgemeine Urtheil dieſes ſein, Alle Pflanzen haben einen periodiſchen Wechſel zwiſchen Leben und Tod. Aber dieſe Allgemeinheit iſt keine wahre, 1. weil wir nie einen Nullpunkt, 2. weil wir niemals vollkommne Gleichheit des periodiſchen Todes annehmen können. Von Seiten des reinen Erkennens kann alſo jenes Urtheil nie ein allgemeines ſein; wir können es fällen, aber nur als ein problematiſches, oder wir müſſen ſeinen Umfang beſtimmen, ſonſt müſſen wir Rükkſchritte machen. Der gewöhnliche Gang iſt, daß Ausnahmen gemacht werden, daß man alſo ſagt, Einige Pflanzen ſterben nicht periodiſch, aber dann wird auch die Allgemeinheit des Urtheils aufgehoben. Wenn man aber gleich von vorne herein nicht mehr Beſtimmtheit in das Urtheil legt, als darin liegt, und wenn man auch den Prädicatsbegriff gleich in ſeinen Differenzen aufzufaſſen ſucht, bis ſich aus der Oſcillation von poſitivem und negativem der Umfang beſtimmt und das Urtheil ſich als allgemeines aber auf begrenzte Weiſe feſtſezt: ſo kann man ſich alle Irrthümer und Rükkſchritte erſparen. (S. §. 312.)— Nun aber wenn wir auf das allgemeine Urtheil beſonders wieder anwenden, daß das unvollſtändige Urtheil gewinnt durch Vervollſtändigung des Prädicats: ſo hat dieſe eine doppelte Richtung, daß die organiſche Affection objectiven Gehalt bekommt und wahre Function des Gegenſtandes ausſagt, dann daß in dieſe, die ein allgemeiner Begriff ſein kann und ein beſonderer, etwas beſtimmteres hineinkommt. Das allgemeine Urtheil hat immer die Tendenz, die organiſche Affection in eine Function des Gegenſtandes ſelbſt überzutragen; ſo wie ich etwas ausſage von allen Dingen einer und derſelben Art: ſo will ich es auch auf alle auf die gleiche Weiſe zurükkführen. Hiebei geht auch nicht leicht ein Fehler vor, wohl aber geht oft die Allgemeinheit der Beilegung verloren, wenn man den allgemeineren Begriff des Prädicats mehr beſonders machen und eine genauere Beſtimmtheit hinzufügen will. Hier hat man alſo wieder genau zu achten auf die Identität der Beilegung. —

Das Weſen eines einzelnen Urtheils beſteht darin, ein beſtimmteres Prädicat zu haben, als das allgemeine haben kann. Denke ich mir einen allgemeinen Begriff, und von demſelben irgend eine Beſchaffenheit ausgeſagt: ſo kann, wenn nun ein einzelnes Ding zum Subject gemacht wird, von dieſem nicht mehr daſſelbe prädicirt werden, ſondern nur eine beſtimmte Modification davon, wie das einzelne Subject nichts iſt als eine beſtimmte Modification des allgemeinen. Hieraus geht hervor, daß das einzelne Urtheil nicht kann abgeleitet werden aus dem all-

gemeinen auf dem Wege der Deduction, weil in dem allgemeinen nur die Möglichkeit mannigfaltiger Modificationen geſezt iſt, ſondern daß es nur entſtehen kann auf dem Wege der Wahrnehmung, des Inductionsprozeſſes.

Das Subject im einzelnen Urtheil iſt die beſtimmte Vorſtellung eines einzelnen Dinges, alſo immer ein Begriff, weil das einzelne Ding auch wieder die Einheit iſt zu einer Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen. Darum iſt zu achten auf die verborgene Allgemeinheit, die der beſtimmten Vorſtellung des einzelnen Dinges einwohnt, in Beziehung auf welche, ſo ſehr auch die größere Beſtimmtheit im einzelnen Urtheil hervorragt, doch geſagt werden muß, daß auch das einzelne Urtheil immer noch etwas chaotiſches in ſich hat. Sage ich von einem Dinge ein Handeln aus oder ein Leiden, und denke ich, daß es ein mannigfaltiges iſt in ſeiner Einheit: ſo lege ich das Prädicat dem Subject in ſofern auf eine unbeſtimmte Weiſe bei, wiefern ich nicht weiß, auf welcher Entwikkelungsſtufe das Subject ſteht. Wüßte ich das: ſo würde ich die nähere Beſtimmtheit aufnehmen. Seze ich das Subject bloß in ſeiner Einheit ohne ſeine nähere Mannigfaltigkeit: ſo wartet das Urtheil noch auf ſeine nähere Beſtimmtheit. Das gilt von jedem Urtheil, das mit Recht als ein einzelnes ſynthetiſches angeſehen werden kann; ſo beſtimmt daher ein ſolches auch ausſieht: ſo iſt es doch ſeiner Natur nach immer noch eine Aufgabe. Ueberall ſehen wir hier in dem Urtheil die zwiefache Beziehung, auf der einen Seite auf das primitive, und auf der andern auf das abſolute. Im Vergleich mit dem primitiven iſt es eine Annäherung an das abſolute, weil es eine größere Beſtimmtheit enthält als jenes; im Vergleich mit dem abſoluten iſt es noch dem primitiven verwandt, weil immer noch chaotiſches in ihm iſt. So lange das ſtatt findet, ſo lange enthält es die Aufgabe das Fortſchreiten zum abſoluten fortzuſezen, die Entfernung vom primitiven zu vergrößern, die vom abſoluten zu vermindern.

Können Sicherheit und Wahrheit nur ſein im ſtätigen Fortſchreiten zum abſoluten: ſo können wir als Kanon nur dieſes feſtſezen, daß fortgedacht werden muß in immer gleicher Beſonnenheit; wo das Urtheil am Inductionsprozeß hängt, in Reinheit der Wahrnehmung, wo am Deductionsprozeß, im vollen Bewußtſein deſſen, was in der Beziehung der Gegenſäze auf einander geſezt iſt. Aber auch von der Urtheilsbildung muß gelten, was wir von der Begriffsbildung ausgeſagt haben, daß ſie kein continuum iſt und alſo an den verſchiedenſten Punkten zugleich anfängt. Daher müſſen wir bei den Urtheilen nicht allein ſehen auf die Reſumtion des Inhaltes, ſondern auch auf die Art, wie im freien Denken von einem Urtheil zum andern übergegangen und eins ans andre geknüpft wird. Doch dies gehört nicht hieher, ſondern in die Combination, nur dürfen wir hier, in der Conſtruction der eigentlichen Urtheile, die Anknüpfungspunkte dafür nicht übergehen. Nun iſt das allgemeine Urtheil als ſolches weſentlich Eins, das einzelne aber mannigfaltig, denn dieſes

§. 311.

Das unvollſtändige Urtheil iſt deſto leerer, je unbeſtimmter der Subjectsbegriff, und deſto unbeſtimmter, je ſpecieller der Prädicatsbegriff gefaßt iſt *).

---

hat nur Werth, ſofern ich es als Theil eines Aggregates von Urtheilen anſchaue. Dies vorausgeſezt, treibt das einzelne Urtheil auf das architektoniſche Verfahren hin; denn die Mannigfaltigkeit der einzelnen Urtheile iſt ein chaotiſches. Und hier haben wir das Maaß für die Vollkommenheit des einzelnen unvollſtändigen Urtheils an und für ſich; es muß nämlich darin eine Anleitung ſein zu dieſem architektoniſchen Verfahren. So lange in einem einzelnen Urtheil dieſe Anleitung nicht liegt, ſo lange hat es nicht den Grad von Beſtimmtheit, den es als ein einzelnes und unvollſtändiges Urtheil haben kann. Jedes allgemeine unvollſtändige Urtheil dagegen, wenn es zu dem gehörigen Grade der Vollkommenheit gebracht iſt, führt ſeiner Natur nach auf das heuriſtiſche Verfahren. Denn der Subjectsbegriff als ein allgemeiner läßt mehrere Modificationen zu, der Prädicatsbegriff aber kann nicht ſpecieller ſein als der Subjectsbegriff, folglich faßt auch er eine Mannigfaltigkeit von Modificationen unter ſich. Iſt nun die Unbeſtimmtheit, die der Allgemeinheit anhängt, klar eingeſehen: ſo muß mit darin liegen die Anleitung dieſe mannigfaltigen Modificationen aufzuſtellen; woher die Neigung, zu der Einheit des allgemeinen Urtheils eine Mannigfaltigkeit einzelner Urtheile zu ſuchen, die verſchieden aber coordinirt ſind; es entſteht dadurch das Aufſuchen analoger Einzelheiten, und das iſt eben das heuriſtiſche Verfahren, von einem einzelnen aus ein anderes einzelnes zu ſuchen. Wenn die Begriffe, welche das Urtheil bilden, noch nicht mit Klarheit gedacht ſind: ſo können ſie dieſe Anleitung nicht geben, und die Vollkommenheit des Urtheils wird daran gemeſſen, wie productiv es iſt. Bei der gewöhnlichen Behandlung dieſes Gegenſtandes macht man einen Unterſchied zwiſchen Deutlichkeit und Lebendigkeit des Erkennens. Die Deutlichkeit iſt nichts anderes als die Beſtimmtheit, und die Lebendigkeit iſt nichts als die Productivität. Das Urtheil iſt nur in dem Maaß beſtimmt als es lebendig iſt, und umgekehrt.

*) Vorleſ. 1822. Die Leerheit des Urtheils iſt die Annäherung an das abſolut identiſche a=a; alle Materie fehlt, es iſt nur die Wiederholbarkeit. Ein vollſtändiges Urtheil, weil es ein Zuſammenſein ſezt, iſt immer ein Hinzufügen, und alſo an ſich nie leer. Der Subjectsbegriff iſt unbeſtimmt, wenn das Subject entweder nicht begrenzt oder nicht gehörig getheilt iſt; im erſten Fall fehlt ihm die Einheit, im zweiten die beſtimmte Vielheit. Iſt die Einheit nicht beſtimmt: ſo iſt auch nicht ſtimmt, wovon ich etwas ausſage; es iſt dann bloß der Begriff der Action

§. 312.

Das unvollſtändige allgemeine Urtheil kann nur Reſultat der Beobachtung eines jeden der beiden Glieder ſein; ſeine Wahrheit beruht darauf, daß der beobachtete Begriff immer in demſelben Umfang iſt gedacht worden.

§. 313.

Man kann von dem unvollſtändigen allgemeinen Urtheil nicht in höhere Sphären gehen, ohne eine Reihe von Actionen vorauszuſezen, die nicht erfolgt iſt.

§. 314.

Das unvollſtändige Urtheil als beſonderes angeſehen (Schema iſt das einzelne) fällt in den Bildungsprozeß eines niederen einem ſchon bekannten höheren untergeordneten Begriffs *).

---

ausgeſagt. Iſt das Subject noch nicht getheilt: ſo weiß ich im voraus, daß ich etwas nicht von dem ganzen Gegenſtande ausſage, aber ich weiß nicht, wovon überwiegend.

*) Randbem. Das beſondre Urtheil (85.) (= §. 314.) ſagt aus die Ungewißheit in Beziehung des Prädicats auf das höhere Schema, und hält alſo den Ueberzeugungszuſtand in Bezug auf die Begriffsbildung in ſeinem rechten Maaß. Jedes beſondre Urtheil ſezt die Möglichkeit eines coordinirten entgegengeſezten. Je mehr dieſe verſchwindet, deſto mehr geht es in allgemeineres über. Es kann aber früher ohne Nachtheil allgemein werden, wenn das Prädicat unbeſtimmt iſt (82.) (= §. 311.). Z. B. Wenn man blühen nur verſteht von dem der Fructification vorangehenden: ſo kann man ſagen Alle Pflanzen blühen. — Indem nun aber die einfachen Urtheile den Begriff zur Erklärung ſteigern, ſind ſie nur ein einſeitiges Verfahren. Schon im erſten Moment, wenn in Bezug auf eine organiſche Erfüllung eins herausgenommen wurde, konnte nicht das übrige null geſezt werden, ſondern Beſtimmung und Gemeinſchaftlichkeit müſſen immer gleichen Schritt gehen. Weil nun dieſe Urtheile auf die Gemeinſchaftlichkeit des Seins gar keine Beziehung nehmen: ſind ſie unvollſtändige. In ihnen ſelbſt ſind aber wieder zu unterſcheiden nach Maaßgabe der intranſitiven und tranſitiven Verba ſolche, in denen der andre Factor ganz ignorirt wird, z. B. Der Baum blüht,

§. 315.

Das unvollſtändige Urtheil, in wiefern es den andern Factor indirect als x ſezt (was freilich in der Form deſſelben nicht herauszutreten braucht und ſelten heraustritt), iſt ſchon als Uebergang zum vollſtändigen anzuſehen.

§. 316.

Das unvollſtändige Urtheil, den anderen Factor ignorirend, muß ſich hüten nicht mehr auszuſagen, was den Thätigkeitsgrad des Subjects betrifft, als in der Wahrnehmung geweſen iſt.

§. 317.

Wie daher das uneigentliche Urtheil dem eigentlichen vorangeht: ſo muß die unbeſtimmtere Ausſage unter der Form des Zuſtandes der beſtimmteren unter der Form der Action oder Paſſion von einem anderen vorangehen.

§. 318.

Die eigenthümliche Richtigkeit des vollſtändigen Urtheils beruht theils auf der richtigen Beſtimmung des anderen Factors, theils auf der richtigen Beſtimmung des Antheils beider.

---

und ſolche, in denen er nur latitirt, d. h. eigentlich chaotiſch geſezt wird, z. B. Der Schriftſteller lehrt, wo jemand vorausgeſezt wird, oder Die Sonne wärmt (87. 86.) (= §. 316. 315.). Beim intranſitiven muß alſo immer ein Antheil der Gemeinſchaftlichkeit (als der eigentlichen Urſache) anheimgeſtellt bleiben, und daher der Zuſtand nie als im beſtimmten Sein allein gegründet gedacht werden. Das tranſitive geht weiter; denn es ſezt ſchon eine Sphäre der Gemeinſchaftlichkeit.

§. 319.

Nur derjenige Factor kann als Subject geſezt werden, dem das Reſultat auch im unvollſtändigen Urtheil könnte beigelegt werden.

§. 320.

Nicht jede Erweiterung des Urtheils, in der ein Subjectsbegriff vorkommt, iſt eine Objectsbeſtimmung.

Das Eis ſchmilzt an der Luft iſt kein vollſtändiges Urtheil, wohl aber Das Eis ſchmilzt durch die Wärme.

§. 321.

Das Object kann ein mitwirkendes ſein, oder auch ein reines, in welchem gewirkt werden ſoll.

§. 322.

Das mitwirkende kann nur durch Induction gefunden werden, und die Gewißheit ſteht in umgekehrtem Verhältniß mit der Erwartung einer Inſtanz.

§. 323.

Das reine Object iſt auch als ein handelndes zu ſezen, weil das handelnde zugleich ein leidendes ſein muß. Daher iſt das Urtheil, worin es nur als leidend erſcheint, ein auf ſeine Ergänzung wartendes.

§. 324.

Wenn die Thätigkeit des Subjects mit ihrer Wirkung auf das Object zugleich ausgedrükkt wird: ſo kann leicht mehr in der Ausſage ſein, als in der Wahrnehmung war *).

*) Den Abſchnitt über das vollſtändige Urtheil §. 318—324. beginnen die Vorleſ. 1818 wie der Text in §. 318. 319. Dann aber fahren ſie ſo fort,

Wir müſſen nun das vollſtändige Urtheil nach ſeinen verſchiedenen

Formen faſſen. — Der urſprüngliche Ausdrukk des primitiven Urtheils iſt das imperſonelle Verbum. Dieſes ſezt kein Subject, ſondern ſagt bloß die Thatſache an und für ſich aus. Der urſprüngliche Ausdrukk des unvollſtändigen Urtheils iſt die reine Verbindung von Hauptwort und Zeitwort. Das Hauptwort ſezt das Subject; das Zeitwort bringt das Prädicat in Beziehung auf das Subject. Dieſe einfache Form iſt Grundregel des Sazes. Erweitert ſie ſich in die andre, daß das Prädicat als Beiwort ausgedrükkt wird und an die Stelle des eigentlichen gehaltvollen Zeitwortes die bloße Form des Zeitwortes tritt, die ſogenannte Copula: ſo iſt das nur eine ſcheinbare Erweiterung; es iſt nur eine Zerfällung des Prädicats, welche genau betrachtet keinen Zwekk hat, als das Urtheil ſo zu geſtalten, daß es deſto leichter in ein anderes Urtheil kann verflochten werden. Ein unvollſtändiges Urtheil kann ſich ſcheinbar erweitern auch dadurch, daß dem Subject und daß dem Prädicat eine Bedingung hinzugefügt wird; denn es bleibt demohnerachtet in ſeinem Charakter, daß es nicht ſcheidet, ob das Prädicat dem Sein zukommt oder dem Zuſammenſein des Subjects. Was iſt nun die eigentliche Form des vollſtändigen Urtheils, in welchem der zweite Factor mitgeſezt iſt? Es muß noch ein Begriff ins Urtheil hineinkommen, der ebenfalls ein Subjectsbegriff iſt. Nun ſind aber die Subjectsbegriffe weſentlich Hauptwörter, wir müſſen alſo ſagen, Der Form nach kommt zum unvollſtändigen Urtheil, das aus Hauptwort und Zeitwort beſteht, noch ein Hauptwort hinzu, das zu dem erſten Hauptworte in Beziehung ſteht oder zum Zeitwort, und dann iſt das Urtheil ein vollſtändiges. Hier ſind nun verſchiedene Fälle möglich, die verſchiedene Stufen der Vollkommenheit ausſagen. Der erſte Fall iſt, wenn das zweite Hauptwort nur die Form einer Nebenbeſtimmung hat (ſ. §. 320.). Z. B. Der Schnee ſchmilzt an der Sonne. Das Der Schnee ſchmilzt iſt das unvollſtändige Urtheil; das Schmilzt an der Sonne kann man als das Verbum anſehen, oder das An der Sonne bloß als Zuſaz zum Prädicat. Aber das könnte man nicht, wenn nicht der Sonne ein Antheil am Schmelzen zugeſchrieben würde. Dies Urtheil ſchließt ſich alſo der Form nach am nächſten an das unvollſtändige. Die Nebenbeſtimmung kann ausſchließend ſein, oder auch nicht; z. B. Der Schnee ſchmilzt nur an der Sonne, und Der Schnee ſchmilzt an der Sonne. Sagt man Der Schnee ſchmilzt an der Sonne: ſo kann er auch noch an ſonſt etwas ſchmelzen; ſagt man Nur an der Sonne: ſo iſt das Urtheil ganz vollſtändig. Hier iſt nun die Differenz dieſe. Die beſtimmte Form, wo der zweite Factor ausſchließend geſezt iſt, iſt ein allgemeines Urtheil; denn man kann dafür auch ſagen, Alles Schmelzen des Schnees erfolgt an der Sonne. Sagt man aber bloß, Der Schnee ſchmilzt an der Sonne: ſo hat das Urtheil den Charakter des beſonderen, welches, wie wir geſehen haben, immer nur als ein Uebergangspunkt anzuſehen iſt; denn es iſt daſſelbe als Einiges Schmelzen des Schnees geht von der Sonne aus. Hier iſt alſo das chaotiſche noch, daß das Verhältniß zwi-

ſchen beiden Factoren durchaus nicht beſtimmt iſt. Sagt man Der Schnee ſchmilzt: ſo iſt der andre Factor x. Dies x kann aber auch Null ſein, weil das Schmelzen des Schnees aus ſeiner Natur ſelbſt nicht aus ſeinem Zuſammenſein hervorgehen könnte. Sagt man Der Schnee ſchmilzt an der Sonne: ſo wird das Schmelzen partiell der Kraft der Sonne zugeſchrieben, aber wie viel dem Schnee, wie viel der Sonne, iſt völlig unbeſtimmt. Der Antheil beider Factoren iſt noch völlig chaotiſch geſezt, und das Urtheil erwartet noch ſeine nähere Beſtimmtheit, in welcher jedem der Factoren der ihm gebührende Antheil hervortritt.

Hier kommen wir nun auf die andre Form, die ſich zu dieſer wie das beſtimmtere zum unbeſtimmteren verhält, indem nämlich dadurch der Antheil getheilt wird. Die Beſtimmung kann aber zwiefach geſchehen. 1. (ſ. §. 321. 323.) Der eine von beiden Factoren wird lediglich als ein leidendes geſezt, und alſo das Uebergewicht der Thätigkeit in den andern gelegt, ſo wie dies in allen Sätzen vorkommt, die aber ſo gut activ als paſſiv ausgedrükkt werden können. Wenn man ſagt A liebt B: ſo wird B als das leidende geſezt, und man kann auch ſagen B wird von A geliebt. A als das thätige bleibt alſo immer Hauptſubject. Nun aber müſſen wir hier wieder ſagen, Dies iſt auch noch eine Art, wie das vollſtändige Urtheil ſich dem unvollſtändigen nähert, denn es iſt noch ſehr unbeſtimmt. Es giebt nämlich kein rein leidendes, ſondern das Object muß immer zugleich ein handelndes ſein. Die Sache iſt dieſe. Wenn ich von einem Gegenſtande eine Thätigkeit ausſage, A liebt: ſo iſt das eine ſolche, wo jeder ſchon von ſelbſt nach der näheren Beſtimmung fragt, weil mit liebt allein nichts geſagt iſt. Der Saz ſo ausgedrükkt kann keinen andern Sinn haben, als In A iſt eine Fähigkeit eine Neigung zu lieben und dieſe iſt wirklich aufgeregt. Ihrer Natur nach geht dieſe Neigung nach allen Seiten hin; nimmt ſie alſo eine beſtimmte Richtung: ſo muß ein Beſtimmungsgrund in B geſezt werden, vermöge deſſen die Neigung des A zu lieben auf ihn gerichtet wird. Wenn ich dies aber bloß ſo ausdrükke, A liebt B: ſo iſt dieſer Beſtimmungsgrund nicht mit ausgedrükkt und B nur auf verworrene Weiſe geſezt; es iſt nicht geſagt, ob die anziehende Thätigkeit vom ganzen B oder nur von einer ſeiner Functionen ausgehe. Hier iſt alſo im Urtheil immer noch eine Aufgabe, die erſt erfüllt wird, wenn das Object zugleich als beſtimmendes, alſo als Activität geſezt wird, wie wenn ich ſage A liebt B wegen ſeiner Redlichkeit. Wie wird nun dieſe Vollſtändigkeit erreicht? welcher Kanon iſt dazu von jener unvollſtändigeren Form zu dieſer vollſtändigeren zu gelangen? Es geht nur aus vom Fortſchreiten der Begriffsbildung; der Begriff des Prädicats wird genauer beſtimmt, oder auch der des Subjects oder der des Objects, und daraus entwikkelt ſich was zur vollſtändigeren Beſtimmung führt, ſo daß Begriffsbildung und Urtheilsbildung auf jedem Punkte ſo durch einander bedingt ſind, wie am Anfang.

2. Das vollſtändige Urtheil kann aber auch ſo ein beſtimmteres ſein, daß der zweite Factor als eigentliche Miturſache erſcheint, z. B. A lernt von B (ſ. §. 321. 322.). Lernen iſt eine Activität, worin eine Paſſivität mitgeſezt iſt, zu welcher die Activität eines anderen gehört. Indem die Thatſache ſelbſt in A iſt: ſo bleibt A das wahre Subject, und B iſt nur der Coefficient. Kehrt man die Ordnung um und ſagt B lehrt A: ſo wird das Urtheil ein anderes, ſo wenig es ſo ſcheinen mag, denn dann iſt die Hauptactivität in B, und der Bildung des Urtheils liegen ganz andre primitive Urtheile zum Grunde. Daher iſt hier immer die Regel feſtzuhalten, daß das vollſtändige Urtheil nur in ſofern daſſelbe bleibt, in wiefern daſſelbe Subject geblieben iſt was im unvollſtändigen Urtheil geſezt war.

Noch eine Bemerkung iſt hinzuzufügen über den Fortſchritt vom unvollſtändigen Urtheil zum vollſtändigen. Etwas weiteres läßt ſich im Urtheil nicht thun, als dieſes, daß beide Factoren genau beſtimmt werden und der Antheil, den jeder an der Thatſache hat, die im Urtheil ausgeſagt wird. Wenn ich weiß, weshalb A den B liebt, und wenn ich weiß, warum A von B lernt, was der Grund in A iſt und in B, daß A von B lernt und nicht von C: dann hat das Urtheil die größte Vollſtändigkeit, und iſt ſo betrachtet ein reines Bild des abſoluten Urtheils; denn das Zuſammenſein beider Factoren, woraus das Factum im Urtheil entſteht, iſt nun in ihr Sein völlig aufgelöſt; das Zuſammenſein von A mit B iſt nun eine Function von A geworden, ſo daß eine gemeinſame Sphäre beider ausgedrükkt iſt, und das iſt das Bild des abſoluten Urtheils, welches darin beſteht, daß die Totalität des Seins der Totalität des Zuſammenſeins gleichgeſezt wird. Iſt es aber nicht möglich weiter zu kommen: was bedeutet die Fülle von Nebenbeſtimmungen, die oft im Urtheil ſtekkt? Das gehört zum vollſtändigen Urtheil, das primitive Subject, das Prädicat und das ſecundäre Subject, und zwar das primitive Subject ſo beſtimmt, daß nicht nur das Prädicat als ſeine Function ſondern auch die Beziehungen des ſecundären Subjectes darin mit begriffen werden können. Was aber ſonſt noch im Urtheil liegen kann, das kann nicht um des Urtheils ſelbſt ſondern um eines andern willen da ſein, nur dazu, daß das Urtheil mit anderen in Verbindung gebracht werde. Wenn ich z. B. von A ein Urtheil ausſagen will, ich habe aber noch ein anderes Urtheil von A in petto, das jenem zu widerſprechen ſcheint: ſo ſuche ich beide gleich dadurch zu verbinden, daß ich aus dem zweiten Urtheil ein Epitheton für A hernehme; das Urtheil ſelbſt kann keine Erweiterung mehr erfahren, es iſt in jenen drei Elementen vollendet. Es kann Fälle geben, wo noch mehr Elemente zu ſein ſcheinen, z. B. Der Knecht baut den Akker für ſeinen Herrn. Hier haben wir drei Subjectsbegriffe; aber das iſt nur Schein, denn das eigentliche Verbum hier iſt akkerbauen, und das Urtheil ſagt nur, Der Knecht bringt hervor für ſeinen Herrn. (Vergl. E, LXXXI. 10.)

Außer dieſen erweiterten Sätzen giebt es noch andere, zuſammen-

geſezte, die ſich auf das allgemeine Schema des bedingten Sazes zurükkführen laſſen (ſ. E, LXXXI. 11.). Die Formel iſt Wenn A B iſt: ſo iſt B C. Der Vorderſaz iſt das Subject, der Nachſaz das Prädicat. Was ſich im Vorderſaz als Subject und Prädicat ſtellt, das muß, im ganzen Saz betrachtet, ſo geſtellt werden, daß es nur Epitheton des Subjects wird. Eben ſo im Nachſaze. Dieſe Reduction wird man in jedem Falle machen können. Auf die Form aber des bedingten Sazes laſſen ſich alle zuſammengeſezten zurükkführen, und man könnte ſagen, es finde nur in ſofern ein zuſammengeſezter Saz ſtatt, als ſich Subject und Prädicat in zwei Säze auflöſen laſſen, indem man die näheren Beſtimmungen des Subjects und Prädicats in den Zuſtand zurükverſezt, in welchem ſie eigene Urtheile waren, und eine andre Berechtigung zur Conſtruction eines zuſammengeſezten Sazes könne es gar nicht geben. Es kann alſo keine Form des Urtheils geben, die wir nicht ſubſumiren könnten unter das, was wir vom Gegenſaze des vollſtändigen und des unvollſtändigen Urtheils ausgeſagt haben, und die, was die Quantität betrifft, nicht ins allgemeine oder ins einzelne Urtheil gehörte. Nun giebt es eine andre Verſchiedenheit im Urtheil gar nicht, als die, welche vom Umfange des Subjects, und die, welche von der Beilegung des Prädicates an das Subject hergenommen iſt, denn der Umfang des Prädicates begründet keine, weil das Prädicat nur im Subjecte betrachtet wird, und die Beilegung beſteht nur in der Art, wie Sein und Zuſammenſein auf einander bezogen werden, was eben der Unterſchied des vollſtändigen und unvollſtändigen Urtheils iſt; alſo haben wir einen vollſtändigen Schematismus, und die directe und unmittelbare Urtheilsbildung iſt genau genommen vollendet. Wir haben die Fortſchreitung vom unvollkommneren zum vollkommneren reducirt einerſeits auf die Fortſchreitung in der Begriffsbildung, andererſeits auf die Analogie im Fortſchreiten vom primitiven Urtheil zum erſten beſtimmten; denn dieſe Art des Ueberganges iſt der Exponent für alles übrige. Wie nun die Quelle des Irrthums hier immer nur die iſt, daß man die Grenze der Beſtimmtheit der Wahrnehmung überſchreitet: ſo iſt auch dies der einzige Kanon, der aufgeſtellt werden kann. Wenn man die Urtheilsbildung ſo an die Wahrnehmung knüpft: ſo ſtellt man ſie in Analogie mit dem Bildererzeugungsprozeß auf der Seite der Begriffsbildung; allerdings aber iſt nicht zu überſehen, daß auch mit der entgegengeſezten Seite der Begriffsbildung Analogie ſtatt findet; aber dann iſt die Urtheilsbildung doch überwiegend analytiſch und es kommt nur darauf an immer die Identität der Glieder feſtzuhalten. — So hätten wir denn nun von der Combination der Begriffe und der Urtheile zu reden, wenn nicht doch noch etwas über die Umkehrung der Urtheile (ſ. §. 325. 326.) und über ihre Verbindung zu Schlüſſen (ſ. §. 327.) zu bemerken wäre.

Vorleſ. 1822. Das vollſtändige Urtheil entſteht am meiſten auf dem Wege der Induction; denn es iſt geſchichtlicher Art und ſagt aus, was jenſeit der Begriffsbildung liegt. Allein es giebt auch kein voll-

ſtändiges Urtheil, zu dem wir nicht hätten durch Deduction gelangen können. Beide, Deduction und Induction, ſind relativ entgegengeſezt, ergänzen ſich aber auch einander, und in jedem wirklich gedachten Begriffe ſind beide Prozeſſe. Wir können alſo als Kanon aufſtellen, Das vollſtändige Urtheil iſt nur dann vollkommen, wenn ich es eben ſowol kann entſtehen laſſen auf dem Wege der Deduction, als der Induction. Hierauf ruht die Theilung in problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile. Das apodiktiſche ſagt die Nothwendigkeit, das aſſertoriſche die Wahrnehmung aus; jenes geht auf das Deductionsverfahren, dieſes auf die Induction, und in ſofern ſind beide entgegengeſezt. Das problematiſche, das nur die Möglichkeit ausſagt, iſt aber mit jenen gar nicht zuſammenzuſtellen; es enthält eigentlich gar keine Erkenntniß und kann an ſich nie im Prozeß des reinen Denkens liegen; es leugnet nur den Widerſpruch und kann nur im willkührlichen Denken vorkommen, oder wenn in der eigentlichen Conſtruction des Wiſſens, dann nur auf dem Uebergange vom Inductions- zum Deductionsverfahren und umgekehrt. Bin ich durch Deduction von Thier auf Käfer gekommen: ſo iſt alles unbekannt, was nicht aus dem allgemeinen Begriff folgt. Das problematiſche Urtheil zeigt nun, was durch das Inductionsverfahren ergänzt werden muß. Daß die Käfer Nahrung zu ſich nehmen, liegt im höheren Begriff, welche aber, ob flüſſige oder feſte, iſt durch Induction zu finden. Richtig alſo könnte man nur ſagen, Alle Urtheile ſind entweder aſſertoriſche oder apodiktiſche, ſie haben ihre Entſtehung entweder vom organiſchen oder intellectuellen Prozeß aus.

Dies führt uns auf noch andre Unterſcheidungen und deren Kritik.

Kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive Urtheile. Das hypothetiſche iſt ein zuſammengeſeztes, indem die Bedingung dazu gehört. Z. B. Wenn der Frühling kommt, ſchlagen die Bäume aus. Iſt es nicht problematiſch: ſo iſt es kategoriſch, Die Ankunft des Frühlings führt das Ausſchlagen der Bäume herbei. Dieſe Verwandlung wird man mit jedem hypothetiſchen Urtheile vornehmen können. Z. B. Wenn es eine weiſe Weltregierung giebt: ſo kann es keine Furcht geben. Iſt dies Urtheil problematiſch: ſo hat es keinen Inhalt; iſt es kategoriſch: ſo heißt es Die Erkenntniß einer weiſen Weltregierung beſteht nicht zuſammen mit der Furcht. — Das disjunctive wird von einigen nicht jenen beiden zur Seite geſtellt, ſondern dieſe Theilung gemacht, Kategoriſche, hypothetiſche, diviſive Urtheile, worauf dann die lezteren in conjunctive und disjunctive getheilt werden. Im conjunctiven ſind von Einem Subject mehrere Prädicate ausgeſagt und dieſe verbunden. Sind ſie nicht verbunden: ſo iſt auch das Urtheil dem diviſiven nicht untergeordnet, ſondern nur eine zufällige Form, ein Additionsexempel; machen ſie aber den vollſtändigen Begriff des Subjects aus, d. h. ſind ſie Eintheilungsglieder: ſo kann man das Urtheil als ein diviſives anſehen, aber dann iſt auch der Unterſchied vom disjunctiven nur zufällig. Liegt keine Vollſtändigkeit zum Grunde: ſo be-

zeichnet ein ſolches Urtheil nur die Grenze meines Wiſſens; es iſt nur eine Aufgabe und ſagt kein wirkliches Erkennen aus. — Das kategoriſche Urtheil iſt die Grundform aller Urtheile.

Affirmative, negative, limitirende Urtheile. Die Trichotomie iſt nicht rein. Das negative kann nie vom Subject aus entſtehen, denn das Subject führt nicht auf das, was ihm nicht zukommt; es iſt alſo nur ein Beitrag den Prädicatsbegriff zu begrenzen und iſt nur etwas auf dem Gebiet des bedingten Denkens, eine Aufgabe, die nur dadurch gelöſt wird, daß man es in ein affirmatives auflöſt — Das limitirende iſt vom negativen nicht weſentlich verſchieden und nur aufgeſtellt aus Vorliebe für die Trichotomie.

Alle dieſe Differenzen haben nur Werth in Beziehung auf die Umkehrung und das ſyllogiſtiſche Verfahren.

Die Vorleſ. 1831 deduciren das vollſtändige Urtheil als Zuſammenſezung aus zwei unvollſtändigen (E, LXXIX. 6. vergl. mit der Randbem. oben unter §. 309.) und verweiſen es in ſofern in den zweiten Abſchnitt. Am eigenthümlichſten gehen ſie zu Werke in der Behandlung des disjunctiven Urtheils. Sie ſagen (vergl. E, LXXXII. 12. 13.),

Die allgemeine Formel des disjunctiven Urtheils iſt dieſe. Alles a iſt entweder b oder c. Wir haben zwar die Urtheilsbildung nicht in ihrem Verhältniß zur Begriffsbildung eingetheilt, dennoch ſind wir immer von ſelbſt darauf gekommen, die erſte auf die lezte zu beziehen. Schon die Eintheilung der Urtheile in vollſtändige und unvollſtändige führte uns auf dieſe Beziehung (S. §. 310.) aber wie wir den Unterſchied faßten, blieben wir im Verfahren von unten nach oben, auf welches auch das bedingte Urtheil noch weſentlich zurükkführt. Das disjunctive aber nimmt den entgegengeſezten Gang und dadurch iſt es weſentlich von allen anderen verſchieden. Wir haben geſehen, beim Deductionsverfahren kommt alles an auf das Finden des richtigen Theilungsgrundes. Das disjunctive Urtheil iſt nun nichts anderes als das Sezen deſſelben; denn wenn ich ſage, Alles a iſt entweder b oder c: ſo theile ich. Liegt der Theilungsgrund innerhalb des Begriffes von a, iſt er ein Element deſſelben: dann iſt das disjunctive Urtheil ein uneigentliches, was uns hier nicht intereſſirt; liegt er dagegen außerhalb deſſelben: ſo iſt ein Zuſammenſein conſtituirt zwiſchen a und dem, wovon der Theilungsgrund hergenommen iſt: und hier allein iſt das uns intereſſirende Gebiet des disjunctiven Urtheils, an welchem wir die allgemeine Form alles wiſſenſchaftlichen Verfahrens (alles Verfahrens a priori) haben, und wir müſten geſtehen müſſen, daß dies das ſchwierigſte Gebiet iſt, das Gebiet an der Grenze alles Philoſophirens, der Siz aller Differenzen in der Philoſophie, denn dieſe können nur liegen in den zu theilenden Begriffen, oder in den Theilungsgründen. Könnten wir nun hierüber allgemeine Regeln aufſtellen und dieſe zu vollkommener Anſchaulichkeit bringen, ſo daß ſich allgemeine Uebereinſtimmung ergäbe: ſo hätten wir damit die Philoſophie beendigt, und zugleich die ſpeculative Behandlung aller rea-

§. 325.

Jede Umkehrung eines Urtheils (wenn Prädikat zum Subject gemacht wird) ist Verpflanzung desselben in eine andee Reihe und erfordert Revision der Identität der Begriffe.

§. 326.

Dasselbe gilt von der Umwendung (der Verwandlung eines affirmativen in ein negatives und umgekehrt *).

---

len Wissenschaften; alles andere könnte nichts sein, als Entwikkelung aus diesem. Aber das können wir nicht, unsre Regeln müssen sich also auf ein kritisches Verfahren beschränken, darauf nämlich, ob, den höchsten Begriff und den Theilungsgrund vorausgesezt, das Resultat, nämlich das disjunctive Urtheil selbst, richtig ist. (Hier folgt nun als Einschaltung eine Kritik der verschiedenen Theilungsmethoden in derselben Weise wie sie schon oben §. 289—291. gegeben ist.) Müssen wir aber beim kritischen Verfahren stehen bleiben: so ist die Hauptregel, jedes disjunctive Urtheil so lange nur als provisorische Annahme gelten zu lassen, bis sich mit absoluter Nothwendigkeit die Beziehung zwischen dem vorausgesezten Begriff und dem, worauf der Theilungsgrund beruht, ergeben hat.

Kann nun eine Urtheilsbildung unter dieser Form auch auf jedem beliebigen Punkte in der Mitte anfangen? Nur wenn von einem Versuch, d. h. von einer freien Sezung die Rede ist, sonst nicht. Das disjunctive Urtheil ist das Princip des architektonischen Verfahrens. Was von der Wahrnehmung aus geworden ist, kann nur durch Herabsteigen von da unter der Form des disjunctiven Urtheils systematisirt werden; aber das ist so lange ein partielles und nicht bewährtes, bis der Raum von oben durch das Deductionsverfahren ausgefüllt ist, womit erst alle Willkühr in der ersten Sezung aufhört.

Nun noch von der Umkehrung der Urtheile und vom syllogistischen Verfahren; nur vom gegebenen aus, denn für uns und rein in unserem Gange bleibend würden wir nicht darauf gekommen sein. —

*) Vorles. 1831. Die Umkehrung ist eine zwiefache, 1. wenn man das Prädicat zum Subject macht, oder umgekehrt; 2. wenn man ein affirmatives Urtheil in ein negatives verwandelt, oder umgekehrt. Die lezte Art der Umkehrung nennen viele Umwendung. — Die Möglichkeit der Umkehrung beruht auf der Relativität des Gegensazes zwischen

§. 327.

Das ſyllogiſtiſche Verfahren iſt für die reale Urtheilsbildung von keinem Werth, weil die ſubſtituirten Begriffe nur höhere oder niedere ſein können.

§. 328.

Bei der gemeinen logiſchen Theorie vom Umkehren der Urtheile iſt die Aufſtellung der verſchiedenen generum syll. unnöthig, da ſich alle auf das erſte zurückführen laſſen.

Subjects- und Prädicatsbegriff; aber wie kommt man dazu ein Urtheil umzukehren? Es iſt dies entweder ein bloßes Spiel, ein Verſuch auf Gerathewohl, ob es etwa angeht, oder Veränderung der Richtung im Denken. Wenn ich z. B. ſage, Das Eis ſchmilzt: ſo bin ich darauf gerichtet den Begriff Eis zu vervollſtändigen; kehre ich aber das Urtheil um: ſo verlaſſe ich dieſe Richtung und gehe darauf hin, den Prädicatsbegriff Schmelzen ſeinem Umfange nach näher zu beſtimmen. Da ſich nun der Prädicatsbegriff mit einer Menge von Subjectsbegriffen verbinden läßt, ſo kann ich nicht ſo umkehren, Das ſchmelzende iſt Eis, ſondern nur ſo, Einiges ſchmelzende iſt Eis. Eine Vollendung des Begriffs Schmelzen kann auf dieſem Wege nicht entſtehen, das Reſultat des Prozeſſes kann alſo nur ein geringes ſein, und der Regeln bedarf er weiter nicht, wenn man nur feſthält, daß, weil der Subjectsbegriff nur ein Theil der quantitativen Beſtimmungen des Prädicatsbegriffes iſt, das umgekehrte Urtheil für ſich ſtehen und warten muß, bis der Prädicatsbegriff von anderer Seite her ſeine Vollendung erhält. Der eigentliche Ort des Verfahrens iſt auf der einen Seite die Urtheilsbildung, ſofern man darauf ſieht, daß das umgekehrte Urtheil ein ganz anderes, ein für ſich beſtehendes iſt, auf der andern Seite die Verknüpfung, wenn man darauf ſieht, daß und wie es aus einem andern geworden iſt.

Vorleſ. 1818. Was die Umkehrung des vollſtändigen Urtheiles betrifft: ſo ſind zwei Fälle zu unterſcheiden, wenn das dritte Glied Object iſt, und wenn es Subject der zweiten Ordnung iſt. Im erſten Fall, z. B. a liebt b, wird durch die Umkehrung, b wird von a geliebt nichts geändert als die Form; die Umkehrung iſt bloß eine grammatiſche, keine logiſche, und es kann nur in der rhetoriſchen Zuſammenſtellung gerechtfertigt und begründet ſein, daß ich die indirecte paſſive Form ſtatt der directen activen wähle. Im zweiten Fall iſt, wenn ich a lehrt b umkehre in b wird von a gelehrt, die Umkehrung auch nur eine

§. 329.

Die untergeordneten Figuren beruhen auf der Eintheilung der Urtheile in univ. part. und sing. und sind unnüz, da die sing. in dieser Hinsicht den univ. gleich gesezt werden, die part. aber nur ein Zusammenfassen von mehreren sing. sind und eigentlich gar kein Urtheil von dem ein weiteres Verfahren ausgehen kann *).

Anm. Vom mathematischen Werth dieses Verfahrens.

---

grammatisch formale; wenn ich es aber verwandle in b lernt von a: so ist gar kine reine Umkehrung mehr, sondern das Urtheil ist ein anderes. (S. §. 324. Vorles. 1818. 2.)

Vorles. 1831. Was die Umwendung der Urtheile betrifft: so fragt sich zunächst, Wie kommt man denn zu einem negativen Urtheile? Durch ein solches wird etwas geleugnet, gewußt nichts; es entsteht also niemandem in der eigentlichen Theorie der Urtheilsbildung, weil es nicht auf dem Wege zur Realisation der Idee des Wissens liegt. Es entsteht aber, wenn eine Behauptung, die gemacht ist, oder leicht gemacht werden könnte, negirt werden muß; ist also entweder eine Geschichte, oder eine Cautel. Nun ist aber bei der Umwendung eines affirmativen Urtheils nicht die Meinung, daß es unrichtig sei; dann aber bekommt es auch durch die negative Form eine andere Beziehung. Z. B. Alle Vögel fliegen. Es giebt aber Gattungen von Vögeln, die nicht fliegen; wird man also dessen inne: so ist das negative Urtheil zu fällen Nicht alle Vögel fliegen. Das ist aber nicht die eigentliche Umwendung, sondern die wäre, wenn angenommen die Richtigkeit jenes Urtheils und nun die Wahrnehmung vorausgesezt, daß auch andere Thiere fliegen, zur Bestreitung oder zur Verhütung der Behauptung, diese Thiere müssen um des Fliegens willen zur Classe der Vögel gerechnet werden, gesagt würde Nicht alles was fliegt ist Vogel.

Das Bedürfniß, Regeln über die Umkehrung und die Umwendung aufzustellen, sollte seit Platon und Aristoteles nicht mehr gefühlt werden; es war nur vorhanden als das sophistische Verfahren zu bestreiten war, das Verfahren einer absichtlichen Verleitung vom Fortschreiten unter der Form des Fortschreitenwollens.

*) Vorles. 1818. Ein Schluß ist Herleitung eines Urtheiles aus einem andern vermittelst eines Mittelsazes. Der Schlußsaz wird hergeleitet aus dem ersten Saze vermittelst des zweiten. Der erste und der zweite

müſſen gegeben ſein. Man hat den Schluß gewöhnlich angeſehen als eine ſolche Combination von Urtheilen, wie das Urtheil ſelbſt eine Combination iſt von Begriffen, und ihn als eine ganz eigne Form des Denkens aufgeſtellt, ja man iſt ſo weit gegangen das Vermögen zu ſchließen als das eigentliche Vermögen der Vernunft anzuſehen. Wäre aber die Vernunft nur dieſes: ſo wäre ſie nicht viel; denn es kommt nicht viel dabei heraus. Im Schlußſaz iſt nichts ausgedrükkt als das Verhältniß zweier Säze zu einander, die ein Glied mit einander gemein haben, alſo gar nicht außer einander ſind, ſondern ineinander. Ein Fortſchritt im Denken, eine neue Erkenntniß kann alſo durch den Schluß nicht entſtehen, ſondern er iſt bloß Beſinnung darüber wie man zu einem Urtheil, das Schlußſaz iſt, gekommen iſt oder gekommen ſein könnte. Z. B. Es wird in einem Saz einem Subject a ein Prädicat b beigelegt, und es kann in einem zweiten Saz ein anderes Subject c unter den allgemeinen Subjectsbegriff a ſubſummirt werden; dies geſchieht in der Form, daß der allgemeine Begriff dem beſondern als Prädicat beigelegt wird, ſo daß alſo der Begriff, welcher im erſten Saz Subject iſt, im zweiten Prädicat wird. Da nun der Subjectsbegriff des zweiten Sazes unter dem des erſten enthalten iſt: ſo folgt von ſelbſt, daß jenem auch das Prädicat von dieſem zukomme, und es kommt nur darauf an, daß es ihm in richtiger Quantität beigelegt werde. Irrt man aber darin auch nicht: eine neue Einſicht iſt damit niemals gewonnen. Daß die Theorie des Syllogismus ſo complicirt geworden iſt, hat ſeinen Grund nur in der verſchiedenen Quantität der Beilegung.

Im Alterthum hat man die Wichtigkeit des Syllogismus geſtüzt auf den Schuz, den er gegen die Sophiſtik gewähre, und in neuerer Zeit auf den mathematiſchen Werth des Verfahrens. Wenn man bei den alten ſieht, wie ſie die Trugſäze aufzudekken ſuchten durch den Syllogismus und meinten, man könne jeden falſchen Saz auflöſen, wenn man den Gegner nöthige, ihn in ſyllogiſtiſcher Form darzuſtellen: ſo beruht das darauf, daß Trugſäze untergeſchoben wurden durch Umkehr oder falſche Beilegung; z. B. der Saz im Platon, Der Hund iſt mein, der Hund iſt Vater; folglich iſt er mein Vater. Zur Auflöſung ſolcher Trugſäze bedarf es aber gar nicht erſt des Syllogismus. Solche aber, die auf Anſchauung beruhende Demonſtrationen ſind, können durch den Syllogismus gar nicht aufgehoben werden, wie z. B. die vom Zenon mit Achilleus und der Schnekke, die gar nicht zu widerlegen iſt, wenn man nicht die Falſchheit in der Anſchauung nachweiſt. Beruft man ſich aber in neuerer Zeit vorzüglich auf das mathematiſche Verfahren, durch welches doch offenbar Erkenntniß entſtehe: ſo ſcheint es freilich, als ob hier alles gemacht würde durch die ſyllogiſtiſche Form. Aber dem iſt nicht ſo, ſondern es kommt alles an auf die Erfindung der Hülfslinien. Habe ich dieſe: ſo habe ich den Beweis ſchon und bedarf dann nur der Analyſe; wer erfunden hat, analyſirt nachher nur die Conſtruction durch den Syllogismus. Der Saz kann nur heuriſtiſch oder architektoniſch

Zweiter Abſchnitt.

Von der Combination.

Anm. Rükkweiſung auf §. 5. und 6. (= §. 234. 235.)

Randbem. Combination iſt in jedem Moment, aber je mehr das folgende ſchon implicite im vorigen geſezt war, je weniger der neue Act Anfang iſt: um ſo weniger kommt ſie in Betracht als techniſches Verfahren.

Und ſo wie der urſprüngliche erſte Act nicht als Combination angeſehen werden kann: ſo auch jeder ihm ähnliche, d. h. zwar anfangende aber mit überwiegender Hingebung an den Zuſtand der organiſchen Erfüllung und an ſeine Differenzen.

Wenn wir nun Denken als gegeben vorausſezen, und zugleich daß das Chaos daraus erſt mit der Erſchöpfung des Umfanges verſchwindet: ſo giebt es zwei Formen für gewollte neue Acte, die architektoniſche und die heuriſtiſche.

Da aber keine von beiden hinter einander fortgeſezt werden kann bis ans Ende: ſo giebt es auch Uebergänge von der einen zur andern. Dann verhalten ſich alſo die Regeln für beide Verfahrungsarten an ſich wie Conſtruction, die Regeln für den Uebergang aber wie Combination.

Für dieſen Uebergang aber ſind keine Regeln zu ſtellen, theils weil Unterbrechungen ſchon vorher erfolgen durch bedingtes Denken und darſtellendes, theils weil der Uebergang ſich in das bewußtloſe zurükkzieht *).

---

entſtehen, nicht von ungefähr, und ſo kann die Figur nicht da ſein, ohne daß der Beweis mit da iſt. Die rechten Mathematiker geben auch nichts auf den Syllogismus, ſondern ſie führen alles auf die Anſchauung zurükk.

So wird nun deutlich ſein, daß der Syllogismus die Stelle nicht verdient, die man ihm hat geben wollen. Er iſt nicht eine dritte Form zum Begriff und Urtheil, ſondern immer nur Analyſe. (S. Randbem. unter §. 309. am Ende).

*) Vorleſ. 1818. Es iſt kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Art, wie ein einzelnes Denken zu Stande kommt, und der Verknüpfung des Denkens, und der Gegenſaz zwiſchen dem Geſez der Conſtruction und dem der Combination des Denkens iſt nur ein relativer. Es kommt alles darauf an, was man als die Einheit ſezt, und alle Verknüpfung kann zulezt wieder als ein einziges angeſehen werden, als der erfüllte Gedanke der Welt. Bis jezt nun haben wir uns nur mit den Regeln der Conſtruction des Denkens an ſich beſchäftigt, nicht mit denen, durch welche wir von einem zu einem andern kommen, außer daß bei-

läufig einiges vorgekommen iſt, was wir nun hier bei der Theorie der Combination gebrauchen können.

Es giebt zwei verſchiedene Methoden von Verknüpfung, je nachdem man von Einheit oder Mannigfaltigkeit des gegebenen Erkennens ausgeht, die heuriſtiſche und die architektoniſche. Wir ſind davon ausgegangen, daß urſprünglich gegeben iſt das Chaos der ſinnlichen Eindrükke; und daß etwas daraus ausgeſchieden wird, haben wir als den Anfang des beſtimmten Bewußtſeins geſezt. Soll aber daraus etwas mehr werden: ſo kann das nur geſchehen, wenn von dem Punkte aus ein anderer entweder ſich ſelbſt darbietet, oder geſucht wird. In ſofern er ſich ſelbſt darbietet, in ſofern kann dabei ſo wenig Kunſt ſein als beim erſten Entſtehen des beſtimmten Bewußtſeins, und nur ſofern er ſich nicht natürlich ergiebt, kann von Regeln und kunſtgerechtem Verfahren die Rede ſein. Dann aber ergeben ſich auch ſogleich jene beiden Methoden. Die eine ſezt nur Ein gegebenes Erkennen voraus, und will von dieſem aus ein anderes finden; die andere ſezt eine Mannigfaltigkeit des Erkennens voraus, nicht um ein neues daraus zu finden, ſondern um daraus durch gehörige Zuſammenſtellung eine Einheit zu bilden.

Als die beiden Endpunkte alles Erkennens haben wir aufgeſtellt einerſeits die chaotiſche Totalität der Eindrükke, andrerſeits die vollendete Idee der Welt. Beides iſt eins und daſſelbe dem Inhalte nach, die Fortſchreitung vom einem zum andern kann alſo angeſehen werden als die allmählige Vollendung eines und deſſelben, und in ſofern erſcheint die Vollendung der Idee der Welt nur als Conſtruction, und es kann weder Heuriſtik noch Architektonik ſtatt finden. Aber die heuriſtiſche Methode wird dadurch nothwendig, daß uns der Anfang eines beſtimmten Bewußtſeins von dem Chaos aus als etwas zufälliges erſcheint, in welchem ſelbſt nicht der Grund liegt zu einer vollſtändigen Entwikkelung des ganzen; denn wenn wir eben ſo gut von jedem anderen hätten anfangen können: ſo kann in dem einen, was gegeben iſt, niemals der zureichende Grund zur Vollendung liegen. Darin liegt nun dieſes, daß unſer ganzes Erkennen in ſeiner Entwikkelung nicht Eine Reihe bildet, ſondern eine Mannigfaltigkeit von Reihen, weil eine Mannigfaltigkeit von primitiven Punkten eintritt, welche weiter entwikkelt werden. Wir ſehen alſo, daß die Totalität des Denkens auf der einen Seite ſich als Entwikkelung eines und deſſelben Denkens, auf der andern als aus beſtändiger Anwendung der heuriſtiſchen Methode entſtanden anſehen läßt; und darin liegt, daß es ſeiner Wirklichkeit nach auf beiden Wegen entſteht. Aber wie ſich auf dieſe Weiſe die heuriſtiſche Methode rechtfertigt: ſo rechtfertigt ſich auch das architektoniſche Verfahren. Denn wenn das heuriſtiſche nur gegeben iſt, ſofern wir mehrere Reihen conſtruiren; wenn der Anfang einer jeden zufällig iſt, und alle theils neben einander ſind theils auf einander folgen: ſo bedarf es der architektoniſchen Methode, die ſie zuſammenſtellt und zur Einheit bildet.

Vergleichen wir aber beide Methoden: ſo iſt die heuriſtiſche die frühere, die architektoniſche ſpäter. Nämlich die höchſte Aufgabe der lezteren iſt dieſe, die verſchiedenen Reihen des Denkens, welche jede die Entwikkelung eines beſtimmten Erkennens von ſeinem chaotiſchen Zuſtande bis zu ſeiner Vollendung ſind und welche die verſchiedenen Disciplinen des Wiſſens bilden, in ein ſolches ganzes zu bringen, daß es der Totalität des Seins entſpricht und die vollendete Idee der Welt daraus entſteht. Dies iſt aber der lezte Punkt des Erkennens. Die architektoniſche Methode alſo die ſpätere; und ſo ſtellen denn auch wir ſie ans Ende. (S. Beil. B. x.)

Vorleſ. 1831. Im erſten Abſchnitt, wo wir Regeln des Verfahrens ſuchten für die einzelnen Denkacte als ſolche: mußten wir Begriffs- und Urtheilsbildung von einander ſondern. Hier können wir das nicht mehr, denn die Fortſchreitung, mit welcher wir es in der Combination zu thun haben, iſt nicht nur Fortſchreitung in jedem der beiden Gebiete, ſondern beſteht zugleich in einem beſtändigen Uebergange aus dem einen ins andere. Was aber die verſchiedenen Denkreihen betrifft: ſo gilt, wie wir in den Zuſammenhang des Lebens geſtellt ſind, freilich auch von ihnen, daß wir niemals eine derſelben als ein Continuum zu Stande bringen, denn ihre einzelnen Momente treten in der Zeit aus einander, und anderes tritt dazwiſchen. Doch davon müſſen wir hier abſtrahiren, und jede für ſich feſthalten. Demnach werden wir alſo allerdings zwei verſchiedene Formen der Fortſchreitung zu unterſcheiden haben, die im Aufſteigen von unten nach oben, oder die vom Uebergewicht der organiſchen Function ausgehende, und die entgegengeſezte. Das iſt aber nur der Umfang der Aufgabe von einer Seite, nur für die Fortſchreitung vom einzelnen zum einzelnen, die, geſezt auch ſie vollendete ſich von allen Punkten aus, doch nur eine Totalität als Aggregat zu Stande bringen könnte. Im Aggregat iſt aber das Chaos noch nicht aufgehoben, alſo auch die Idee des Wiſſens noch nicht realiſirt. Es kommt alſo von der andern Seite darauf an, mehreres gegebene in ein organiſches ganzes zuſammen zu faſſen — ich ſage mehreres, weil was wir von der Totalität ausgeſprochen haben auch für jeden Theil gilt. Jene Seite der Aufgabe nennen wir die heuriſtiſche, dieſe die architektoniſche.

Erſte Abtheilung.

Vom heuriſtiſchen Verfahren *).

§. 330.

In ſofern es auf Begriffe geht und ſich an das noch übrige Chaos knüpft, kann es nur negativ ſein.

*) Vorleſ. 1818. Es fragt ſich hier, Wie iſt der Uebergang von Einem Denken, in wiefern dieſes der Idee des Wiſſens entſpricht, zu einem andern ſo zu machen, daß auch dieſes zweite in ſeiner Beziehung auf das erſte der Idee des Wiſſens entſpreche und eben ſo ein Element der Totalität des Wiſſens ſei? Jede Combination als ſolche ſezt eine Conſtruction voraus, jeder Uebergang von einem Denken zum andern ſezt voraus, daß ein Denken als in ſich ſelbſt ſchon conſtruirt gegeben iſt, als ſchon übergegangen aus der chaotiſchen Unbeſtimmtheit in die Beſtimmtheit, und wir können hier nur anknüpfen an das primitive Bewußtſein, dieſes als einen einzelnen urſprünglichen Punkt gedacht.

Wie wir geſehen haben iſt im urſprünglichen Act des Bewußtſeins und auch in jedem folgenden ein zwiefaches gegeben, auf der einen Seite eine Selbſtthätigkeit, durch welche die Beſtimmtheit zu Stande kommt, und auf der andern Seite eine in der bloßen Empfänglichkeit begründete Differenz, welche die Selbſtthätigkeit gerade auf dieſes und nichts anderes hinleitet. Der urſprüngliche Zuſtand des Bewußtſeins nämlich iſt eine ungeſchiedene Mannigfaltigkeit von organiſchen Affectionen, aus der wir niemals ohne Selbſtthätigkeit herauskommen. Aber die Selbſtthätigkeit iſt urſprünglich auf das ganze gerichtet, und ſo iſt ſie an und für ſich nur ein Streben und kann kein beſtimmtes Reſultat hervorbringen; nur indem in dem organiſchen Zuſtande eine Differenz geſezt iſt der Stärke und Schwäche des Reizes auf die Selbſtthätigkeit, wird dieſer ihre Richtung beſtimmt, wird aus dem bloßen Streben eine beſtimmte Aufmerkſamkeit und ein beſtimmtes Bewußtſein. So ſind dieſe beiden Factoren in jedem Bewußtſein. Stellen wir uns nun auf den Punkt, wo Ein beſtimmtes Bewußtſein geſezt iſt: was iſt dann noch neben dieſem? Die ganze chaotiſche Totalität mit Ausnahme des Einen beſtimmten Bewußtſeins. Entſteht ein zweites: ſo entſteht es ohne Beziehung auf das erſte, und ſo fort, alſo kommt nicht eine Verknüpfung, ſondern ein bloßes Aggregat zu Stande, und zwar ganz von ſelbſt und ſo, daß die Selbſtthätigkeit den erſten Gegenſtand muß fahren laſſen, damit der andre ins Bewußtſein komme. Das aber ſuchen wir nicht,

Aus zu früher Begriffsbildung entſteht die Hypotheſennoth.

ſondern die Verknüpfung, in welcher uns ein zweites Bewußtſein aus dem erſten entſteht. Nun können wir nicht leugnen, daß in der Selbſtthätigkeit auch urſprünglich das Beſtreben zu ſezen iſt, ein einmal entſtandenes Bewußtſein feſtzuhalten, alſo auch daß dieſe Tendenz dem vom Zuſtand der Empfänglichkeit ausgehenden Reize gegenüber treten kann. Nämlich ſo. Ich habe ein beſtimmtes Bewußtſein von einem beſtimmten Gegenſtande und das Streben es feſtzuhalten, richte aber meine Selbſtthätigkeit auf die Mannigfaltigkeit der übrigen mir gegebenen Eindrükke, von denen ſie nach dem Maaß der Stärke derſelben angezogen wird. Nun kann ſein, daß der die Selbſtthätigkeit am ſtärkſten reizende Eindrukk in keinem Zuſammenhange ſteht mit dem Bewußtſein, das ich ſchon habe, und dann laſſe ich ihn fallen und mich beſtimmen durch den, der in jenem Zuſammenhange ſteht, ſo daß alſo ein heuriſtiſches Verfahren zu Stande kommt. Zunächſt iſt dies nun nur ein negatives, nur das Von der Hand weiſen deſſen, was mit dem Bewußtſein, von dem ich ausgehe, nicht in Verbindung ſteht; die Selbſtthätigkeit iſt zunächſt nur Minimum und die Empfänglichkeit Maximum, die erſtere nur das untergeordnete, und die Combination nur eine Auswahl aus den reizenden Potenzen nach dem Maaß ihrer Verwandſchaft mit dem ſchon vorhandenen beſtimmten Bewußtſein, das ſich darbietende dagegen die Hauptſache. Dabei bleibt es aber nicht, ſondern je mehr eine beſtimmte Mannigfaltigkeit des Bewußtſeins ſich ausbildet, deſto mehr wird die Selbſtthätigkeit in ſich begründet und deſto weniger iſt ſie der Gewalt des Reizes unterworfen; je näher unſer Bewußtſein dem chaotiſchen liegt, deſto unfreier, je mehr wir in einem Gebiete ſchon zu Hauſe ſind, deſto freier ſind wir in der Verknüpfung, und die poſitive Seite des heuriſtiſchen Verfahrens iſt nun die, daß auch die reizende Potenz nicht als gegeben aufgenommen ſondern erſt geſucht wird. Dieſe Differenz aber des poſitiven und negativen im heuriſtiſchen Verfahren iſt nur eine Differenz des Mehr und Minder, und das eine iſt immer in dem anderen.

Ein zweiter Gegenſaz im heuriſtiſchen Verfahren iſt der, welcher ſich auf die verſchiedenen Formen des Denkens bezieht. Nämlich jedes aufgenommene Bewußtſein iſt entweder ein Begriff oder ein Urtheil; alſo geht auch alles heuriſtiſche Verfahren entweder auf Begriffs- oder auf Urtheilsbildung, aber immer von einem gegebenen aus; es kommt immer darauf an, ob das geſuchte ſein ſoll ein Fortſchritt in der Begriffsbildung oder ein Fortſchritt in der Urtheilsbildung. Uebrigens aber iſt, wie wir geſehen haben, daß Fortſchritt der Begriffsbildung nur möglich iſt durch Fortſchritt der Urtheilsbildung, und umgekehrt, im heuriſtiſchen

§. 331.

Als Zuſammenfaſſung, als Induction, iſt ſein Princip die Congruenz, die ſich aber problematiſch auf

---

Verfahren eine beſtändige Combination beider Formen des Denkens gegeben. Und das iſt auch ganz natürlich. Wir ſehen, wenn wir unſer Denken beobachten, niemals einen beſtimmten Abſchnitt in unſerem Bewußtſein, wo wir ausſchließlich in der Bildung der Begriffe oder der Urtheile begriffen wären, ſondern wir ſehen beſtändig einen bunten Wechſel und ein beſtändiges Ineinandergreifen. Dies ſcheint ſich aber aus dem früher geſagten nur zu ergeben, wenn von der Vervollkommnung eines und deſſelben Begriffs oder Urtheils die Rede iſt, das heuriſtiſche Verfahren geht aber eigentlich nicht auf Vervollkommnung Eines und deſſelben, ſondern auf Uebergang von Einem zu einem anderen. Allein der Uebergang von Einem Begriff zu einem anderen iſt als ſolcher immer auch ein Urtheil, nämlich dasjenige, welches die Zuſammengehörigkeit beider Begriffe ausſagt, und der Uebergang von Einem Urtheil zu einem anderen kann nur ſein, wenn Identität entweder des Subjects oder des Prädicats geſezt iſt, alſo nur durch einen Begriff.

Wir haben alſo zu betrachten das heuriſtiſche Verfahren in Beziehung auf den Begriff und das heuriſtiſche Verfahren in Beziehung auf das Urtheil, und beim erſteren haben wir zu ſcheiden, wiefern wir von der ſinnlichen Seite des Begriffs, vom Schema, oder von ſeiner intellectuellen Seite, vom Gegenſaz ausgehen. — (Anders Vorleſ. 1831. S. das zulezt daraus mitgetheilte. Sie faſſen Begriffs- und Urtheilsbildung zuſammen und theilen das heuriſtiſche Verfahren nur in Beziehung auf Induction und Deduction. Als abhängig von der Induction beſchreiben ſie es als Beobachtung und Verſuch (ſ. §. 333.), von der Deduction — als Verfahren nach dem Princip der Analogie (ſ. §. 332.). Mit dem erſteren beginnen ſie und §. 330. und 331. ſind für ſie nicht da. Voran ſchikken ſie eine Unterſuchung über das ethiſche auf dieſem Gebiet, über die entgegengeſezte Art, wie die einzelnen die ihnen einwohnende geiſtige Kraft und die äußeren Bedingungen ihres Daſeins gegen einander abwägen. Es ſei Sache des Charakters, zeigen ſie, ob das eine überwiege oder das andere; wenn aber das Sichbindenlaſſen durch die Umſtände abſolut herrſche: ſo ſei das Trägheit; wenn es abſolut zurükgedrängt werde, Ausgelaſſenheit. Die mir vorliegende Nachſchrift dieſer Vorleſungen hat ſich hier viel zu wenig beiſammen, als daß wörtlich etwas aus ihr hieher geſezt werden könnte. Wie es ſcheint, hat ſie nichts, was nicht die Vorleſ. 1818 auch hätten, nur daß ſie wieder das Verhältniß des individuellen und univerſellen beſtimmter ins Auge faßt, jedoch ohne etwas darüber vorzutragen, was nicht auch früher ſchon vorgekommen wäre. S. §. 246.)

einen ſchon als Deduction gegebenen Punkt beziehen muß *).

*) Vorleſ. 1818. Indem wir nun in das einzelne ſelbſt gehen, müſſen wir zurükkgehen auf den relativen Unterſchied der negativen und poſitiven Form. Wenn wir von einem gegebenen Begriff aus, ſofern er überwiegend als Schema gegeben iſt, zu einem anderen übergehen wollen: ſo ſind wir in dem Prozeß begriffen, den wir Induction genannt haben; wir finden ein anderes, das dem gegebenen coordinirt iſt, um aus beiden dann ein höheres zu finden. Das iſt der einzige Prozeß, der vom Schema aus möglich iſt. Was iſt nun hier das mehr negative? und was iſt der Kanon dazu? Es haben alle Gegenſtände eine Verwandſchaft unter ſich. Alſo wenn mir ein beſtimmtes Bewußtſein gegeben iſt und es bietet ſich mir tauſenderlei dar in der Wahrnehmung oder in der Erinnerung: ſo kann nichts darunter ſein, was nicht damit Verwandſchaft hätte. Je mehr das Bewußtſein bereichert iſt, d. h. je mehr über einander liegende Schemata es ſchon giebt, um deſto eher kann ich jedes mit dem gegebenen in Verbindung bringen, nur daß dieſe verſchieden ſein wird. Das nächſtverwandte iſt identiſch in Beziehung auf das unmittelbare Schema; das entfernte gehört unter ein anderes, iſt aber doch als ſubordinirt unter ein höheres dem gegebenen Bewußtſein verwandt. Doch wir wollen uns nicht in die Mitte eines ſchon bereicherten Bewußtſeins ſezen, ſondern an den Anfang, um uns der Regeln zu bemächtigen. Hier iſt nun das Eine wahr, die Verwandſchaft aller Gegenſtände mit dem gegebenen, und je lebendiger die Selbſtthätigkeit iſt, deſto mehr wird jeder Verwandſchaftsgrad ſie reizen und an ſich ziehen, und daraus wird der Trieb entſtehen, die Verwandſchaftsgrade von einander zu unterſcheiden, und um ſie zu unterſcheiden, ihre Reihe zu ordnen. Das iſt die unendliche Mannigfaltigkeit in der Bereicherung des Bewußtſeins, die in jedem Moment iſt. Aber je mehr ſich auf dieſe Weiſe die Selbſtthätigkeit vertheilt, um deſto geringer muß die Kraft der Aufmerkſamkeit ſein, die ſich auf das einzelne wendet, um deſto geringer alſo auch das Reſultat. Das kunſtmäßige Verfahren beſteht hier nun darin, die Selbſtthätigkeit in Schranken zu halten, und von Einem nicht auf ein unendliches ſondern nur auf Eines zu kommen. Das iſt gewiß, daß jeder Moment eines heuriſtiſchen Verfahrens den Keim zur unendlichen Mannigfaltigkeit aus ſich entwikkelt, und daß Beſtimmung eines einzelnen darin nur erfolgt durch dieſelbe Operation, die auch im urſprünglichen Bewußtſein ſtatt findet; die Mannigfaltigkeit der Anregungen iſt auch ein chaotiſches, aus welchem nur etwas beſtimmtes werden kann, wenn ein einzelnes herausgegriffen wird, und es kommt nur darauf an, daß dieſes nach einer wahren Regel geſchehe. Man denke ſich z. B., wir hätten eine Vorſtellung von einer Art leben-

diger Weſen bekommen auf dem Wege der Wahrnehmung, und dies ſollte Incitament werden auf anderes zu kommen: ſo iſt offenbar, daß ſich eine unendliche Menge ähnlicher Weſen darbieten wird, und daß wir in dem Einen, Ein verwandtes ſuchend, den Keim zum ganzen Naturſyſtem finden. Aber was ſich ſo darbietet, indem wir uns den einzelnen Eindrükken hingeben, was ſich ſo aus den diſparateſten Theilen in den einzelnen Moment concentrirt, das muß nothwendig ein verworrenes ſein, und es fragt ſich alſo, wenn wir doch aus dieſem verworrenen eins herausgreifen müſſen, nach welcher Regel dies geſchehen ſolle. Dieſe nun können wir nur finden in Beziehung auf das, was hier das urſprüngliche iſt. Das urſprüngliche bei der Wahrnehmung war aber, daß mit dem einzelnen Bilde zugleich das allgemeine Schema entſteht, und wenn wir die Sache betrachten, wie ſie ſich uns jezt dargeſtellt hat: ſo müſſen wir ſagen, daß zugleich auch die Anlage zu allen über einander liegenden Schematen entſteht, alſo z. B. aus dem einzelnen Bilde eines vierfüßigen Thieres das Bild ſeiner Art, daraus das Bild ſeiner Gattung u. ſ. w. Dies alles iſt in dem einzelnen geſezt, aber das wirklich beſtimmte Bewußtſein iſt das nächſte; das allgemeine Schema entſteht nur mit dem einzelnen Bilde zugleich, ſofern es eines und daſſelbe iſt, und das iſt es nur auf der nächſten Stufe der Allgemeinheit. Das richtige Verfahren, in dieſer negativen Form in Beziehung auf ein ſchon gegebenes Bewußtſein heraus zu greifen aus theils über theils neben einander liegendem verworrenen, iſt, das nächſtverwandte heraus zu greifen. Durch bloßes Aneinanderreihen könnte wol die Totalität entſtehen, aber nur als chaotiſches Aggregat. Soll das vermieden werden und nur entſtehen was der Idee des Wiſſens entſpricht: ſo dürfen wir nie einen Sprung machen, ſondern von jedem immer nur zum nächſtverwandten übergehen. Dies nun iſt auszudrükken als der Kanon der Congruenz. Wollten wir wirklich alles auf dieſem Wege zu Stande bringen und unſer geſammtes Wiſſen anſehen als von Einem Punkte aus zu entwikkeln: ſo würden wir natürlich hinzufügen müſſen, daß der Eine Punkt nicht nur nach Einer Seite ſondern allmählig nach allen Seiten hin zu verfolgen wäre, indem er in ſeine verſchiedenen Beſtandtheile und Beziehungen zerlegt würde. Aber dies liegt nicht mehr auf demſelben Gebiete, von welchem wir hier reden; denn das Schema iſt weſentlich Eins und es findet da kein Zerlegen ſtatt, das auf einem andern Verfahren beruht, auf dem in Gegenſäzen. Der einzelne Gegenſtand an und für ſich, in wiefern er eine natürliche Einheit iſt, bringt mich immer nur auf die ihm zunächſt verwandte Einheit; iſt er z. B. ein Prädicatsbegriff, alſo eine Veränderung: ſo kann er mich auch nur auf eine Veränderung bringen; ich kann von dem Einen aus immer nur auf eine gleichnamige Reihe kommen. Was nun die poſitive Form des heuriſtiſchen Verfahrens betrifft, d. h. nicht das Auswählen des nächſtverwandten, ſondern völlig abſtrahirt von dem ſich darbietenden das Aufſuchen eines anderen zu einem gegebenen: ſo fragt ſich, Wo-

her kann ich, wenn mir ein einzelner Gegenſtand gegeben iſt, die Vorſtellung von einem dazu gehörigen haben, wenn ſich mir dieſer nicht von ſelbſt darbietet? Dies könnte gar nicht ſtatt finden, wenn nicht zum Prozeß der Induction immer der der Deduction hinzukäme, wie wir geſehen haben, daß beide immer zuſammen ſind. Es wäre gar nicht möglich, daß wir zu einem Gegenſtande ein verwandtes ſuchten, wenn wir nicht die Form des Gegenſazes in uns trügen. Wenn ich ſage, Ich will zu a ein x ſuchen, welches nicht a iſt, aber doch eine Beziehung darauf hat: ſo heißt das, x ſoll dem a entgegengeſezt ſein, aber mit ihm demſelben höheren untergeordnet. So wie der vorige Prozeß beruht auf der Identität des einzelnen Bildes und des Schema: ſo beruht dieſer auf dem Gegenſaz beider, und ſeine Formel iſt, Ich will zum einzelnen Bilde ein anderes ſuchen derſelben Art, in dem daſſelbe Schema iſt. Dieſe Formel iſt völlig allgemein und beruht darauf, daß uns beſonderes und allgemeines Schema immer zugleich gegeben ſind, und daß uns, weil beide immer zugleich gegeben ſind, immer auch ihre Differenz einwohnt, und wir müſſen ſagen, Je mehr uns dabei die Form des Gegenſtandes einwohnt, deſto beſtimmter wird das Aufſuchen von ſtatten gehen. Es darf aber nur nach dem Kanon der Congruenz geſchehen, ſo daß man immer die kleinſten Gegenſäze aufſucht und nach den kleinſten Gegenſäzen fortſchreitet. Das weſentliche dieſes Prozeſſes iſt immer das Beſtreben, aufzuſuchen was im Gebiet irgend einer Art oder Gattung weſentlich iſt oder zufällig, und genau zu beſtimmen, in welchem Verhältniß die unteren und höheren Begriffe unter einander ſtehen. Habe ich z. B. ein einzelnes Ding vor mir: ſo weiß ich noch nicht, ob die Farbe weſentlich iſt oder nicht, ob ſie der Art angehört oder nur dem einzelnen Dinge. Daſſelbe gilt von der Größe. Man ſucht alſo nur die Verſchiebbarkeit des Schema. Die productive Seite dieſes heuriſtiſchen Verfahrens, das eigentliche Aufſuchen eines neuen, muß aber nach dem Geſeze des geringſten Unterſchiedes erfolgen, damit man eine ſprungloſe Anknüpfung habe. Macht man Sprünge im Fortſchreiten: ſo ſezt man das gefundene in der That als die kleinſte Differenz voraus und verwirrt dadurch die ganze Unterſuchung. Auf der andern Seite kann aber die kleinſte Differenz auch eine zu kleine ſein, und ſo können dann leicht Zufälligkeiten die Stelle des weſentlichen bekommen und zwei Gegenſtände dem Sein nach verſchieden geſezt werden, die es nur zufällig ſind, alſo die Unterſchiede gegen die Natur der Sache vervielfältigt werden. Beide Fehler kommen z. B. in der Naturgeſchichte häufig vor. Hier ſehen wir offenbar, dies Verfahren kann nicht vollſtändig ſein, bis ein im oberen Begriff ſelbſt gegründeter Gegenſaz gegeben iſt, unter den die Differenzen ſubſumirt werden, und daß die eine Art des Verfahrens durch die andre ergänzt werden muß. Was iſt nun aber, ehe dieſe Ergänzung eintritt, die Regel des Verfahrens? Dieſe, daß man der Combination, die man gemacht hat, keine größere Beſtimmtheit beilege als ihr zukommt, und daß das ſkeptiſche Verfah-

§. 332.

Als Theilung oder Ableitung, alſo Deduction, iſt ſein Princip die Analogie als Anwendung des kleineren, des größeren, des parallelen, alſo vorausſezend das architektoniſche Verfahren *).

---

ren nicht aufhört, ehe jene ergänzende Thätigkeit eingetreten iſt. (S. Beil. B, x.)

*) Vorleſ. 1818. Betrachten wir nun das heuriſtiſche Verfahren, wiefern es von der andern Seite der Begriffsbildung, der Deduction, abhängt: ſo müſſen wir zuvörderſt den relativen Gegenſaz feſthalten zwiſchen dem, was wir vorher als Conſtruction geſucht haben, und dem, was wir jezt als Combination ſuchen. Im Herabſteigen vom höheren Begriff zum niederen an ſich kann die Aufgabe nicht liegen, die wir jezt ſuchen, ſondern nur im Uebergehen von Einem Begriff zu einem außer ihm liegenden unter der Form des Gegenſazes. Das iſt die Methode der Analogie, eine reiche Methode, mit der ſich viel ausrichten läßt, wie denn alles, was man im Gebiet des realen Wiſſens als Erfindung oder Entdekkung anſehen kann, auf dieſe Weiſe entſtanden iſt. Wäre unſer Erkennen ein reines Continuum, ſo daß wir continuirlich vom höchſten Begriff herabſtiegen: ſo wäre mit unſerer Methode nichts auszurichten, d. h. alles, was wir jezt vermittelſt ihrer ausrichten, wäre ſchon gegeben. Jeder Gegenſaz umfaßt ein beſtimmtes Gebiet; je höher der Begriff iſt, von dem man anfängt, deſto weiter können die untergeordneten Punkte aus einander liegen. Iſt man nun durch Ableitung noch nicht auf ſie gekommen, ſondern nur von einem niederen Punkte aus: ſo iſt ihr Weſen noch nicht erkannt, wird aber erkannt durch richtige Anwendung der Methode der Analogie, mit welcher man erreicht, was man gefunden hätte, wenn man ununterbrochen von oben herabgeſtiegen wäre. Die Nothwendigkeit der Methode beruht alſo darauf, daß unſer Wiſſen kein Continuum iſt; daß ſie eine reiche Quelle iſt, um glükliche Combinationen zu machen, liegt darin, daß nicht jeder Punkt, den man findet, ſich gleich gut dazu hergiebt die Gegenſäze aus ihm herzuleiten, denn wie leicht dieſes wird, das hängt theils ab von der Art wie man den Punkt gefunden hat, theils von dem Grade der Klarheit mit dem er gedacht wird, und indem unſer Erkennen ein fragmentariſches iſt, ſind wir weder des einen noch des anderen mächtig. Iſt nun aber die Methode ein Uebertragen deſſen, was auf Einem Gebiet glüklich von ſtatten gegangen iſt, auf ein anderes: ſo ſieht man, wie leicht man dabei irren kann, indem man die Verwandſchaft verſchiedener Begriffe unrichtig ſchäzt. Verwandt ſind freilich alle, aber ob einer nach

§. 333.

Für die Urtheilsbildung iſt die Methode deſſelben

---

demſelben Gegenſaz behandelt werden kann als ein anderer, das hängt von dem Grade der Verwandſchaft ab. Es gehört alſo zu dieſem Verfahren ein eignes divinatoriſches Talent, was aber dabei zum Grunde liegt iſt nichts anderes, als die Ahndung von der Zuſammengehörigkeit aller Begriffe, nur auf das Verhältniß beſtimmter gegebener Begriffe angewandt. Was aber noch nicht gegeben iſt, iſt eben ihr Verhältniß; alſo iſt ein Chaos gegeben, und das muß auf dieſelbe Weiſe geſondert werden, wie das urſprüngliche. Jedes Verfahren in der Begriffsbildung, wobei man von einem gewiſſen Parallelismus ausgeht, jedes, wobei man darauf ausgeht etwas was im großen gegeben iſt im kleinen zu ſuchen, oder umgekehrt, iſt das Verfahren der Analogie und hat ſein Weſen in der Theilung oder Combination der Gegenſäze, und alle großen Entdekkungen im Gebiet des Wiſſens ſind auf dieſem Wege entſtanden. Aber hat ſich vieles fixirt, was ſo entſtanden iſt: ſo haben ſich auch viele Irrthümer auf dieſe Weiſe gefunden, die durch eben dieſes Verfahren wieder haben eliminirt werden müſſen, und wie die Methode die reichhältigſten Reſultate hervorbringt: ſo iſt ſie auch die ſchwierigſte. Fragt man nun nach den Regeln ſich dabei vor Irrthum zu hüten: ſo kann, weil hier, wie bei allem genialiſchen in der Kunſt, alles auf die Probe ankommt, auch keine andere Regel gegeben werden als die, daß man ſich die Probe nicht erſpare, was darauf hinauskommt, daß man dem gefundenen nicht zu früh traue und das ſkeptiſche Verfahren immer zur Seite habe. Das divinatoriſche in der menſchlichen Seele, worauf ſich das Verfahren gründet, iſt keinem ſtrengen Geſez unterworfen und mit fortſchreitend zunehmendem Bewußtſein immer im Abnehmen. Ein Kind, das den erſten Begriff findet, übt es in einer Gewalt, wie nachher nicht wieder, in der Gewalt, mit der ſich das einzelne menſchliche Daſein in die Mitte des Seins hineinverſezt. Von da nimmt es ab, doch iſt der Anfang großer Reihen immer nur auf dieſelbe Weiſe zu machen; aber je mehr Reihen wir ſchon haben, deſto mehr Mißtrauen iſt nöthig gegen neue, und ihre Gewißheit bekommen ſie nicht eher, als bis ſie ſich völlig mit dem Verfahren von unten durchdringen. Es berühren ſich auf dieſem Gebiet am meiſten das wahre Genie und die unbeſtimmt herumſpringende Fantaſie, und ſchwer iſt es ſie zu ſcheiden. Nachtheilig iſt zu frühes Verwerfen, Vernachläſſigung eines gefundenen, am nachtheiligſten aber Ueberſchäzung, vor der man ſich dann am ſchwerſten bewahrt, wenn man ſelbſt die Combination gemacht hat, weil dann zur Verbindung gewiſſer Reihen noch der Reiz des urſprünglichen hinzukommt.

der Verſuch, die auch auf einem umgebenden feſten und architektoniſch geordneten Begriffsſyſtem beruht *).

§. 334.

Es iſt daher in allen ſeinen Zweigen weſentlich Kunſt **).

*) Vorleſ. 1818. Was nun das heuriſtiſche Verfahren in Beziehung auf die Urtheilsbildung betrifft: ſo giebt es auch hier zwei Formen, eine mehr negative und eine mehr poſitive, Beobachtung und Verſuch. Bei jener verhalten wir uns mehr paſſiv, bei dieſem mehr activ. Durch beide kommt das Urtheil zu Stande. Die erſte iſt nichts anderes als ein Achthaben auf den Verlauf eines Gegenſtandes und ſchließt ſich an die Begriffsbildung am meiſten an vermittelſt des ſchematiſirenden Prozeſſes. Was das S.in des Gegenſtandes ergiebt und was das Zuſammenſein, ſcheidet ſich hier nur, indem die Begriffe über einander zu ſtehen kommen und aus den oberen ausgeſchieden wird was den niederen angehört. Die Beobachtung ſezt einen gegebenen Gegenſtand voraus, alſo einen Begriff; dieſer kann Subjectsbegriff ſein, oder Prädicatsbegriff, der Gegenſtand ein Sein oder Thun, und die Beobachtung iſt nun nichts als die Betrachtung des veränderlichen am Gegenſtande, um das conſtante, was das Sein des Gegenſtandes ausmacht, von dem veränderlichen zu unterſcheiden, was nur dadurch geſchehen kann, daß man jenes in dieſem wiederfindet. Je vollſtändiger man beobachtet hat, wie ſich ein Gegenſtand unter allen Umſtänden verhält, deſto mehr wird man das Sein deſſelben, ſein Weſen, unterſcheiden können von dem, was aus ſeinem Zuſammenſein mit anderem entſteht. Der Unterſchied zwiſchen Beobachtung und Verſuch iſt nur ein relativer; Verſuch iſt nur Beſchleunigung der Beobachtung; durch den Verſuch verſezt man ſelbſt den Gegenſtand in die Umſtände, daß man ſehen kann, wie er ſich verhält. Offenbar gehört zum glüklichen Verſuche, d. h. dazu, den Gegenſtand unter ſolche Umſtände zu bringen, daß ſein Weſen erkannt wird, divinatoriſches Talent, und der einzige Kanon, der aufgeſtellt werden kann, iſt der, daß man keinem Verſuche eher traue, bis er ſich hinreichend beſtätigt hat, daß man alſo immer ſich des Ineinanderaufgehens von Verſuch und Beobachtung verſichere.

**) Vorleſ. 1822. Das heuriſtiſche Verfahren. Aus dem allgemeinen Grundſaz, daß es keine Vollkommenheit des Erkennens im einzelnen giebt als unter Vorausſezung des allgemeinen Zuſammenhangs, folgt, daß auch unſre beiden Aufgaben, die heuriſtiſche und die architektoniſche, genau zuſammenhangen. Jede Erkenntniß muß als ſolche den allgemeinen Zuſammenhang in ſich tragen, und unſer Verfahren wird ſich immer auf das architektoniſche beziehen.

Zweite Abtheilung.

Vom architektoniſchen Verfahren *).

§. 335.

Sein kleinſter Gegenſtand iſt jeder einzelne Begriff als aus einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen

---

Es ſollen Erkenntniſſe gefunden werden, welche überhaupt noch nicht gegeben ſind, oder nur in demjenigen nicht, der im Verfahren begriffen iſt. Das macht keinen Unterſchied, denn ſofern ich im heuriſtiſchen Verfahren begriffen bin, muß ich die Erkenntniſſe, die irgend wo außer mir ſchon ſind, eben ſo finden als ob ſie noch gar nicht da wären. Die Regeln darüber werden zugleich als Prüfung der Erkenntniſſe dienen, die wir aus Mittheilung haben. Aber giebt es nicht noch ein drittes zu beiden, daß uns Erkenntniſſe mitgetheilt werden und daß wir ſie nach einem beſtimmten Verfahren entdecken? Möglich oder auch angenommen ſind noch zwei Arten, wie Erkenntniſſe entſtehen; daß man ſie simpliciter findet, oder daß ſie uns geoffenbart werden. Die Offenbarung müſſen wir auf unſerem Standpunkte als einen problematiſchen Begriff anſehen, der erſt in ſeinem Verhältniß zum Begriff der reinen Selbſtthätigkeit und zum Begriff der Mittheilung überhaupt beſtimmt werden müßte; wir können ſie alſo hier nicht beachten. Aber wie verhalten ſich das kunſtmäßige Finden und das urſprüngliche? Die Geneſis einer Erkenntniß aus urſprünglichem Finden ruft die Kritik hervor, die Geneſis aus techniſchem Verfahren hebt die Kritik auf, bedarf derſelben nicht mehr. Reine Trennung beider Prozeſſe unmöglich. — (Hier nun beginnt erſt die eigentliche Darſtellung des heuriſtiſchen Verfahrens. Die Beſchaffenheit des Heftes läßt aber keine klare Anſchauung davon gewinnen. Nur ſo viel iſt deutlich, daß nicht von Differenz ſondern von Identität der Begriffs- und Urtheilsbildung ausgegangen und als Princip des Verfahrens einerſeits das der Congruenz andererſeits das der Analogie aufgeſtellt wird, und zwar das der Congruenz für die Beobachtung, das der Analogie für den Verſuch.) —

*) Vorleſ 1831. Ich will mich noch einmal über die Vorausſezung erklären, die beim architektoniſchen Verfahren zum Grunde liegt. Wenn wir uns denken, alles getheilte Sein wäre in das Denken aufgenommen und jeder Begriff durch das Zuſammentreffen des Verfahrens von

entſtehend; ſein größter Totalität alles menſchlichen Wiſſens *).

---

oben und des Verfahrens von unten feſtgeſtellt und zugleich auch die einzelnen Urtheile, die das Zuſammenſein eines jeden mit allen übrigen ausſagen: ſo würde man doch nicht ſagen können, die Idee des Wiſſens ſei realiſirt, weil zwar alles reale, aber doch nur in ſeiner Vereinzelung, auf ideale Weiſe im Denken geſezt wäre, die Correſpondenz aber, die in unſerem tranſcendenten Grunde gegeben iſt zwiſchen dem Denken und dem Sein, eine ſolche iſt, daß ſie eben ſo ſehr die alles umfaſſende Einheit zum Gegenſtande hat als die getheilte Vereinzelung. Was nun, die Totalität alles einzelnen vorausgeſezt, zu thun iſt, um die Idee des Wiſſens vollſtändig zu realiſiren, nämlich die ſymmetriſche Verknüpfung jeder relativen oder der abſoluten Totalität von Einzelheiten, das hervorzubringen iſt die Aufgabe des architektoniſchen Verfahrens.

Vorleſ. 1822. Schon im heuriſtiſchen Verfahren iſt das architektoniſche mit vorausgeſezt; denn die Auflöſung des chaotiſchen erfordert Subordination und Coordination und ruht alſo auf dem Anordnen. Eben ſo ruht aber auch das architektoniſche Verfahren auf dem heuriſtiſchen, denn damit geordnet werde, muß gegeben ſein, und damit gegeben ſei, muß geſucht ſein, denn auch die Receptivität iſt nicht ohne Selbſtthätigkeit. Das heuriſtiſche Verfahren iſt alſo das eigentliche Werden, das architektoniſche das Anordnen der Erkenntniß.

*) Vorleſ. 1831. Was iſt nun das Maximum, und was das Minimum für dieſes Verfahren? Das Maximum ergiebt ſich von ſelbſt aus dem eben geſagten (ſ. das eben aus dieſen Vorleſ. mitgetheilte). Wenn alle Einzelheiten auf dem Gebiete des Wiſſens gegeben ſind, aber wegen der Getheiltheit als eine atomiſtiſche Mannigfaltigkeit: ſo kann die Aufgabe keine geringere ſein, als dieſe Mannigfaltigkeit zu einer in ſich verbundenen Einheit zuſammen zu faſſen. Fragen wir aber nach dem Minimum: ſo kommen wir zurükk auf den erſten Anfang, nämlich die ſondernde Sezung von Etwas. Von hier aus war unſre erſte Aufgabe, die erſte Thatſache der organiſchen Affection, in welcher ein Etwas zwar als Subject aber faſt als x geſezt wird, in einen vollſtändigen Begriff zu verwandeln. Aufgabe für das Wiſſen wird dieſes kleinſte aber nur, wenn wir gleich einen Schritt weiter gehen, nämlich auf die Identität eines einzelnen Bildes mit dem möglichſt kleinen allgemeinen. Die Fortbildung von hier aus geſchieht nun in einer Reihe von Urtheilen, und ſoll mit dieſen architektoniſch verfahren werden: ſo müſſen ſie eine wahre Einheit bilden. Iſt das nicht: ſo ſind ſie entweder unvollſtändig, und dann iſt es noch nicht Zeit zu architektoniſchem Verfahren, oder die erſte ſondernde Sezung iſt falſch geweſen, man hat keinen Gegenſtand gefaßt, der auch nur relativ für ſich gelten könnte, und es hat entwe-

§. 336.

Zwiſchen beiden liegt auf der einen Seite die Architektonik einer einzelnen Wiſſenſchaft, auf der andern die Anordnung einer ſubjectiven Gedankenreihe *).

§. 337.

Man kann alſo zwei Verfahrungsarten unterſcheiden, eine mehr ſubjective und eine mehr objective.

§. 338.

Jeder Begriff iſt zu conſtruiren in Bezug auf das Syſtem aller Begriffe im relativen Gegenſaze ſeines Seins und Zuſammenſeins.

Anmerk. Hieher die berichtigte Theorie von attributis und modis.

---

der eine Vermiſchung ſtatt gefunden, die erſt aufgehoben werden muß, oder man hat einen Theil genommen ſtatt eines ganzen. Der einzelne Begriff alſo nur iſt der kleinſte Gegenſtand für das architektoniſche Verfahren, und es hat dann die Form, die denſelben bildende Reihe von Urtheilen in ein Syſtem zu verwandeln.

*) Vorleſ. 1831. Was liegt nun aber zwiſchen jenem Maximum und dieſem Minimum? Wenn wir von unten anfangen, zunächſt jede in der That für ſich ſezbare, d. h. einen beſonderen Ort in der Totalität des Seins einnehmende Mannigfaltigkeit von Begriffen, und dann immer größere einzelne wiſſenſchaftliche Gebiete, alſo eigentlich immer daſſelbe, nur daß der Begriff immer höher wird, auf den man bezieht. Aber nicht bloß die objectiven Reihen, auch die Denkthätigkeiten, die ihren Zuſammenhnng nicht haben im Object ſondern im Subject, ſind Gegenſtand für das architektoniſche Verfahren. Denn wenn wir darauf ſehen, daß zulezt und definitiv zur Realiſation der Idee des Wiſſens die Ausgleichung aller individuellen Verfahrungsweiſen gehört: ſo können ſie nur ausgeglichen werden, ſofern man ſie conſtruirt. — (Hier zeichnete nun Schl. in wenigen Zügen dem unten im Text folgenden gemäß die architektoniſche Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach, und ſchloß dann die Vorleſungen ſo, Wenn wir hier hätten auf eine fruchtbare Weiſe ausführlicher ſein wollen: ſo hätte das nur geſchehen können durch eine Kritik der Methoden des Verfahrens und durch Aufſtellung von Cautelen gegen falſche Wege, was uns aber weit über den Umfang dieſer Vorträge würde hinausgeführt haben.) —

§. 339.

Jede Reihe iſt dialektiſch (nicht rhetoriſch) zu conſtruiren nach dem Princip, daß alles bedingte Denken aufgehen ſoll in dem reinen.

§. 340.

Die allgemeine objective Architektonik iſt auch die eines Begriffs, weil die Einheit aller Erkenntniß der Begriff der Welt iſt. Eben ſo jede beſondere *).

---

*) Vorleſ. 1818. Die Vollendung des Wiſſens iſt die erfüllte Idee der Welt, die Zuſammenordnung aller fragmentariſch entſtandenen Erkenntniſſe in Eins. Eben dieſe Zuſammenordnung iſt die Aufgabe des architektoniſchen Verfahrens, das alſo die lezte Operation iſt. Auf der andern Seite iſt aber auch ſchon ein einzelner Begriff, ſofern wir ihn als einen vollſtändigen denken, das Reſultat eben dieſer Thätigkeit. Vollſtändig iſt nämlich der Begriff, in welchem nicht nur das Weſen ſeines Gegenſtandes geſezt iſt, ſondern auch dasjenige, was in dem Gegenſtande der Grund aller ſeiner Relationen iſt, woraus ſeine zufälligen Beſchaffenheiten und Veränderungen entſtehen. Hiezu bedarf es einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen, er kann alſo nicht anders entſtehen, als indem dieſe architektoniſch behandelt, geordnet werden. Das ſind die äußerſten Punkte und zwiſchen beiden wiederholt ſich das architektoniſche Verfahren vielſeitig und mannigfach und kommt uns beſtändig unter mannigfaltigen Geſtaltungen vor. Wenn es das Ziel des architektoniſchen Verfahrens iſt eine Vielheit von Erkenntniſſen in eine Einheit zu bringen: ſo iſt das nicht nur von der unmittelbaren Einheit im Begriff zu verſtehen, ſondern auch von einer loſeren, mehr mittelbaren Einheit, die nur ein ganzes iſt aus einer Mannigfaltigkeit. Worin beſteht nun hier die Vollkommenheit und was iſt der Kanon dazu? Unſer Denken, wie wir geſehen haben, entwikkelt ſich nicht aus Einem Punkte, ſondern es entſteht nur aus Reihen, die abgebrochen werden und ſich mannigfach durchkreuzen. Das iſt das zufällige in unſerm Denken, das ſich zuerſt in der urſprünglichen Entwikkelung unſeres Bewußtſeins zeigt, denn da iſt es zufällig ſowol für den Vernunfttrieb als für die Welt, womit angefangen wird, dann aber auch ſich fortſezt und auf untergeordnete Weiſe von jeder Reihe gilt, die in einem einzelnen eine neue iſt. Aber nicht nur wenn wir auf den einzelnen ſehen, ſondern auch wenn darauf, wie objectiv ſich die einzelnen Reihen in der Geſchichte des menſchlichen Bewußtſeins geſtalten: ſo finden wir, daß ein zufälliges ſtatt hat. Wir abſtrahiren da freilich von dem, was von den einzelnen ausgeht, und

haben die objectiven Reihen im Auge, die jede einen Theil des menſchlichen Wiſſens ausmachen, aber auch da iſt es zufällig, daß die eine Reihe ſich früher entwikkelt und eher auf einen gewiſſen Punkt kommt als die andre. Das architektoniſche Verfahren iſt es nun, was dem Zufall ein Ende macht, der in der Entſtehung des einzelnen gewaltet hat, indem es die Vielheit geſtaltet zum ganzen. Eben dieſes aber kann nicht überall auf gleiche Weiſe und in gleichem Grade geſchehen, es giebt alſo für die Einheit ſelbſt ein Schwanken. Dieſes macht nun, daß es nicht leicht iſt den Kanon des architektoniſchen Verfahrens auf eine genügende Weiſe ſo auszudrükken, daß der Ausdrukk zugleich ein materieller ſei, weil er für die verſchiedenen Grade ein anderer ſein muß. Darin liegt aber, daß das Verfahren ſelbſt Kunſt iſt, was es nicht wäre, wenn man den Kanon genau aufſtellen könnte als einen materiellen, denn dann wäre die Anwendung ein rein mechaniſches; und iſt das Verfahren Kunſt, wie das heuriſtiſche, wo das Gelingen auch nur vom divinatoriſchen Talent ausgeht: ſo kann der Kanon auch nur ein formeller Ausdrukk ſein. Wollen wir ihn nun beſtimmen: ſo haben wir dazu die Vielheit, die gegeben iſt, und die Einheit, die hervorgebracht werden ſoll. Die Vielheit iſt aber ſelbſt eine unbeſtimmte, wie die Verwandſchaft alles einzelnen unter ſich, und wenn die Erkenntniſſe, welche unter eine gewiſſe Einheit gebracht werden können, durch ein architektoniſches Verfahren darunter gebracht werden ſollen: ſo iſt es nicht möglich, daß diejenigen alle wirklich zuſammengeſtellt werden, die deſſen fähig ſind, weil jedes einzelne ſelbſt wieder eine Einheit iſt, die eine Vielheit unter ſich begreift. Das architektoniſche Verfahren trifft von dieſer Seite mit dem heuriſtiſchen zuſammen, weil man doch wieder mit einer Auswahl aus dem gegebenen anfangen muß. Was aber die Einheit betrifft, die hervorgebracht werden ſoll: ſo iſt dieſe auch nicht in allen Fällen dieſelbe; es giebt eine ſtrengere und eine loſere, und in jedem einzelnen Falle wird es möglich ſein, die Einheit loſer oder ſtrenger aufzufaſſen. Was iſt nun die Regel des architektoniſchen Verfahrens in Beziehung auf die Auswahl aus der gegebenen Mannigfaltigkeit und auf die Conſtruction der Einheit? Der Kanon iſt dieſer, Man muß, zuerſt auf die Vielheit der gegebenen Erkenntniſſe geſehen, die Auswahl aus ihnen ſo treffen, daß diejenigen unter die Einheit gefaßt werden, welche am vollkommenſten die übrigen, die nicht mit aufgefaßt ſind, repräſentiren. Dies ſcheint eine leere Formel zu ſein, wir müſſen ſie alſo in eine wirkliche Anſchauung auflöſen. Wenn ich ſage, Die unter die architektoniſche Einheit zuſammengefaßten Erkenntniſſe ſollen die übrigen repräſentiren: ſo heißt das, Es ſoll in ihnen das Geſez liegen, wonach ſich jeder die verſchwiegenen aber unter ihnen mitbegriffenen Erkenntniſſe mit conſtruiren kann. Je vollkommner dieſes erreicht wird, um deſto vollkommner iſt das architektoniſche Verfahren. So wie nun dem Gegenſtande nach das architektoniſche mehr ein objectives ſein kann und mehr ein ſubjectives: eben ſo kann auch dieſes Geſez mehr ein objectives

ſein und mehr ein ſubjectives vermöge der Art und Weiſe, wie die zuſammengefaßten Erkenntniſſe die fehlenden repräſentiren. Man denke ſich ein Syſtem von Naturkörpern architektoniſch aufgeſtellt. Soll es enger ſein: ſo werden bloß die Gattungen aufgeſtellt, die Arten nicht, die Gattungen dann aber ſo, daß der Umkreis der Arten aus der Stellung mit abgenommen werden kann. Wird dies nicht geleiſtet: ſo iſt noch das fragmentariſche, das chaotiſche geblieben, das aufgelöſt werden ſoll. Das wäre eine objective Anwendung des Kanons. Unter der ſubjectiven verſtehe ich dieſes, wenn der Grund, vermöge deſſen die Aufſtellung gemacht wird und das fehlende ergänzt werden kann, in der eignen Subjectivität, in der eignen Art der Gedankenverbindung der anordnenden liegt. Jene objective liegt mehr auf der Seite der Wiſſenſchaft, dieſe ſubjective mehr auf der Seite der Kunſt, ſo aber, daß jene doch mehr die Kunſt iſt in der Wiſſenſchaft, dieſe mehr die Wiſſenſchaft in der Kunſt. Sehen wir nun zweitens auf die Einheit, welche conſtruirt werden ſoll: ſo iſt gezeigt, daß hier ein großer Spielraum ſtatt findet, aber wir dürfen ſie nicht als etwas völlig unbeſtimmtes anſehen, denn wäre ſie das: ſo wäre kein architektoniſches Verfahren möglich. Indem ſie aber keine abſolute iſt, muß ſie beſtimmt ſein durch Quantität und Qualität der zu verbindenden Vorſtellungen. Durch die Quantität, weil die Einheit um ſo mehr nur eine mittelbare iſt, je mehr von demjenigen, was unter ihr begriffen iſt, verſchwiegen wird um ſupplirt zu werden; wir werden ſagen müſſen, daß die Einheit ſelbſt durch die Menge der Vorſtellungen in dieſer Hinſicht beſtimmt wird; ſie iſt nur eine unmittelbare in dem Maaße als ſie unmittelbar alles unter ihr gefundene zuſammengefaßt enthält, ſo daß es als Totalität wirklich kann hingeſtellt werden. Noch mehr aber wird ſie beſtimmt durch die Qualität der Vorſtellungen, die verknüpft werden ſollen. Denn es iſt offenbar, daß eine objective Reihe von Vorſtellungen einer ſtrengeren Einheit fähig iſt, eine ſubjective nur einer loſeren, und darin liegt das Auseinandergehen des mehr objectiven und des mehr ſubjectiven. Das erſte iſt immer ein Theil von der allgemeinen Conſtruction der Wiſſenſchaft, das andre ein Theil der allgemeinen Conſtruction der Kunſt. In Beziehung auf dieſe beiden Zielpunkte, auf die Wiſſenſchaft und auf die Kunſt im ganzen, haben wir nun alle architektoniſchen Acte anzuſehen, und der Kanon iſt, daß in dieſer Duplicität das Verfahren im ganzen um ſo vollkommner iſt, je mehr die Einheit ſo ſcharf geformt iſt, als ſie es der Natur der Sache nach ſein kann. Wenn aber geſagt iſt, daß die Verknüpfung objectiver Gedankenreihen mehr der Wiſſenſchaft, die Verknüpfung ſubjectiver Gedankenreihen mehr der Kunſt angehört: ſo iſt das nicht ſo zu verſtehen, als ob hier von dem was Kunſt iſt im engeren Sinne, z. B. von Rhetorik, die Rede wäre, denn wir reden hier immer nur von dem Denken, welches nach der Idee des Wiſſens gebildet ſein ſoll. Die eigentlichen objectiven Gedankenreihen führen auf die Darſtellung irgend eines beſtimmten Theiles des Wiſſens ſelbſt, wo-

bei, weil die Verknüpfung objectiv iſt, alles auf das reine Denken zurükgeführt ſein und jedes ſeine Stelle in der Organiſation einnehmen muß. Dieſe architektoniſche Zuſammenfaſſung wollen wir die ſyſtematiſche nennen, aus der alles individuelle verſchwinden, in der alles ſubjective aufgelöſt ſein ſoll. Das iſt die Idee, die aber freilich niemals vollkommen erreicht wird. Indem aber die Verknüpfung eine objective iſt: ſo liegt auch nichts darin und ſoll nichts daraus hergeleitet werden, als was objectiv darin liegt und objectiv daraus folgt. Ein andres iſt es mit der architektoniſchen Verknüpfung einer ſubjectiven Gedankenreihe. Dieſe iſt in Vergleich mit jener eine freie Compoſition, ohnerachtet ihr Inhalt auch ein Wiſſen ſein und nicht in Bildern aufgehen ſoll, wie bei der Kunſt im engern Sinne. Wir haben es hier alſo mit der Theorie der Compoſition zu thun, ſofern ihre Principien aus der Dialektik zu entnehmen ſind. Wenn wir nun in dieſer Beziehung die beiden Formen vergleichen, das ſyſtematiſche und das freie architektoniſche Verfahren: ſo muß, auf die Wiſſenſchaft bezogen, das freie als das frühere, das ſyſtematiſche als das ſpätere angeſehen werden. In dem Maaß als die Einheit ihren Ort hat im Syſtem und in demſelben ſchon eingebürgert iſt, iſt kein anderes als ein ſyſtematiſches Verfahren möglich; es iſt dann aufgegeben. Wenn z. B. eine Wiſſenſchaft ſchon feſtſteht, und die Gedankenreihe, die aufgeſtellt werden ſoll, betrifft einen Punkt des Syſtems: ſo iſt die Einheit des ganzen mit dem Ort derſelben ſchon da, und dadurch iſt das ſyſtematiſche Verfahren beſtimmt aufgegeben und man muß ſich auf das anerkannte Syſtem der Disciplin beziehen. Wo aber das noch nicht iſt, wo alſo die einzelne Behandlung eines Gegenſtandes der ſyſtematiſchen vorangeht, da iſt das ſyſtematiſche Verfahren auch im Voraus nicht poſtulirt, ja es iſt nicht einmal möglich, weil es keinen Anknüpfungspunkt hat; wird es aber auch da eingeleitet: ſo hat es doch nicht den rein objectiven Charakter und bleibt unſicher, bis es allmählig dadurch erwächſt, daß man von allen einzelnen Punkten aus das Syſtem bewährt findet. Ueberall alſo, wo das einzelne dem ganzen vorangeht, iſt nur ein freies architektoniſches Verfahren möglich, und dies erſcheint als das vorläufige, woraus ſich das ſyſtematiſche entwikkeln ſoll. Hieraus können wir nun ſehen, wie ſich der allgemeine Kanon auf dieſe Form bezieht, und wie er dann näher beſtimmt erſcheint. Allemal iſt die Einheit, welche aus der Vielheit entſtehen ſoll, deſto ſchärfer bezeichnet und deſto beſtimmter, je mehr ſie ſelbſt wieder als Theil eines ganzen erkannt wird. Es kann alſo auch die Einheit im freien architektoniſchen Verfahren niemals ſo ſtreng gehalten ſein, als im ſyſtematiſchen, denn nur in dem leztern iſt ſie in der doppelten Beſtimmtheit, und darum muß das freie immer nur als untergeordnet, nur als ein Uebergang erſcheinen, um ſo vollkommner, je mehr die Einheit ſchon ſo gefaßt wird, daß ſie die mannigfachſten Anreizungen enthält, auf das größere ganze zurükzugehen, und in demſelben für die ſchärfere Einheit den Ort zu ſuchen, damit allmählig in Beziehung auf alle Theile das ſyſtematiſche Verfahren eintreten könne.

Was aber wieder die andre Seite des Kanons betrifft, nämlich die Vielheit, welche wirklich zuſammengefaßt wird, in wiefern dieſe allemal eine unendliche iſt, ſo daß zu gleicher Zeit immer eine Auswahl ſtatt findet: ſo iſt im allgemeinen der Kanon ſo gefaßt, die Zuſammenſtellung ſei um ſo vollkommner, je mehr das einzelne darin repräſentirt ſei, d. h. je mehr Anregung darin liege, das nicht darin liegende repräſentirt zu finden. Dies Finden des nicht mit geſezten iſt offenbar ein anderes im freien architektoniſchen Verfahren als im ſyſtematiſchen. In dem lezteren iſt es eine Operation, die ſich von ſelbſt ergiebt, und jeder macht ſie in dem Maaß als er ihr gewachſen iſt; aber im freien architektoniſchen Verfahren ſind die Verhältniſſe der einzelnen Gedanken noch nicht ſo feſt beſtimmt, und darum iſt hier die Vollkommenheit in einem weit höheren Grade Kunſt. Wir können hier nur dieſe Formel aufſtellen für die Vollkommenheit, daß in der Darſtellung jedes Gedankens das der Grad der Lebendigkeit iſt, wie ſich die untergeordneten von ſelbſt daraus entwikkeln, alſo, den Begriff intellectuell betrachtet, wie ſich die niederen Gegenſäze daraus entwikkeln, den Begriff als Schema betrachtet, wie außer der hingeſtellten die anderen Modificationen möglich ſind; ſo daß alles darauf ankommt, in welcher Vollkommenheit der Begriff ſelbſt gegeben iſt. Was die ſyſtematiſche Form betrifft: ſo ſoll in dieſer die Einheit, wie ſie eine ſtrengere iſt, der Inbegriff der verknüpften Mannigfaltigkeit, ein Begriff werden, und die Vollkommenheit beſteht darin, wie vollkommen der Begriff ſei; ſie will alſo abſolute Vollkommenheit des Begriffs, ſtrebt nach gänzlicher Durchdringung von Formel und Schema. Dieſe iſt aber in einem einzelnen Begriffe nie vollſtändig zu erreichen, wir müſſen alſo ſagen, daß jede ſyſtematiſche Zuſammenſtellung in dem Maaße, als die ganze Reihe, zu welcher der Gegenſtand gehört, noch unbeſtimmt iſt immer noch eine Einſeitigkeit in ſich tragen wird, entweder ſo, daß die Reihe, die zuſammengefaßt wird, aus ſolchen Begriffen beſteht, welche mehr auf der Seite der Formel oder der Ableitung durch Gegenſäze, oder aus ſolchen, welche mehr auf der Seite des Schema liegen, und daß das ſyſtematiſche Verfahren noch nicht anders betrachtet werden kann als nur in dieſer Duplicität.

Sehen wir zuerſt auf das ſyſtematiſche Verfahren, in ſofern die Begriffe mehr den Charakter des Bildes haben: ſo iſt die Vollkommenheit offenbar die, daß klar ſei, wie die untergeordneten Bilder in den allgemeineren völlig aufgehen, wie die allgemeinen in den untergeordneten völlig erſchöpft ſind, denn dann iſt klare Anſchaulichkeit in der Darſtellung, ſo wie nur dann die ſtrenge Einheit darin iſt. Sehen wir aber zugleich auf die andre Seite: ſo liegt auch in jedem untergeordneten Bilde noch eine unendliche Mannigfaltigkeit, und je mehr man hinabſteigt, deſto mehr nähert man ſich dem einzelnen und deſto mehr treten die Beſtimmungen ein, welche die Relationen des Dinges darſtellen, ſein Zuſammenſein mit allem übrigen, während ſein Sein mehr im allgemeineren iſt. Die Relationen eines Gegenſtandes ſind aber ein unend-

§. 341.

Das allgemeine Theilungsprincip iſt der doppelte Gegenſaz des idealen und realen in Vernunft und Natur.

§. 342.

Auf dem doppelten fließenden Gegenſaz beruht

---

liches; da ſie alſo explicite unmöglich alle können in die Darſtellung aufgenommen werden: ſo kommt es auf die repräſentative Kraft derer an, die wirklich aufgenommen werden. Beſtimmungen, welche zum Sein des Gegenſtandes gehören, können nicht Beſtimmungen repräſentiren, die zum Zuſammenſein deſſelben mit anderem gehören, das iſt klar; aber auch unter den gleichartigen Beſtimmungen muß eine Auswahl getroffen werden, da ſie nicht alle gleiche repräſentative Kraft haben. Die Vollkommenheit iſt immer nur, wenn der Begriff die Unendlichkeit auf eine lebendige Weiſe in ſich enthält.

Gehen wir auf die andre Seite des ſyſtematiſchen Verfahrens: ſo haben wir ſchon geſehen, daß die Vollkommenheit der lebendigen Conſtruction des Begriffs nur in der Duplicität des Gegenſazes liegt. In dieſer iſt allemal eine unendliche Möglichkeit mannigfacher Complicationen, weil in jedem Gliede des Gegenſazes zwei Factoren gegeben ſind und eine unendliche Verſchiedenheit in ihrem Zuſammenſein ſtatt findet von dem Nullwerden des einen bis zum Nullwerden des andern, und ſo wie der Begriff einer lebendigen Kraft ſo aufgefaßt wird: ſo iſt die Mannigfaltigkeit des beſonderen ſchon mit darin. Aber wie ſteht es nun hier in der Zuſammenfaſſung des mannigfaltigen? Offenbar muß hier die Einheit überall auf ein höheres zurükweiſen, auf eine Einheit, wovon ſie ſelbſt nur ein Theil iſt. Darum ſehen wir, wie ein Verfahren dieſer Art immer den Schein der Willkühr haben muß, wenn es nicht eine ſyſtematiſche Baſis vor ſich hat, auf der es ruht. Das iſt eine Betrachtung, welche für die Geſchichte der Wiſſenſchaft beſonders wichtig iſt. Man hat es vielen wiſſenſchaftlichen Productionen zum Vorwurf gemacht, daß Willkühr in ihnen ſei. Das iſt aber gar nicht zu vermeiden, wenn es an einer ſolchen ſyſtematiſchen Baſis fehlt.

So lange das architektoniſche Verfahren noch in dieſer Duplicität liegt, entweder mehr auf der Seite des Bildes, oder mehr auf der Seite des Gegenſazes: ſo lange iſt die wahre wiſſenſchaftliche Conſtruction noch nicht da. Die Durchdringung beider Richtungen kann aber nicht ſein in einem einzelnen Gebiet, ſondern nur in dem ganzen Wiſſen; und dieſes führt uns nun auf das lezte Ziel des architektoniſchen Verfahrens, auf eine Conſtruction der Geſammtheit alles Wiſſens, worin ſich alle Unvollkommenheiten auflöſen. (S. die Fortſezung unter §. 346.)

der relative einer ſpeculativen und empiriſchen Wiſſenſchaft.

§. 343.

Die Einheit beider, die aber immer nur in der wiſſenſchaftlichen Geſinnung iſt, iſt die Idee der Weltweisheit.

§. 344.

Die Idee des Wiſſens unter der iſolirten Form des allgemeinen iſt die Dialektik.

§. 345.

Die Idee des Wiſſens unter der iſolirten Form des beſonderen iſt die Mathematik.

§. 346.

In jedem realen Denken iſt daher ſo viel Wiſſenſchaft als darin iſt Dialektik und Mathematik *).

*) Vorleſ. 1818. Von der Conſtruction der Geſammtheit alles Wiſſens müſſen wir ſagen, daß ſie niemals kann gegeben ſein, immer aber muß vorausgeſezt werden, wie ſie es auch geweſen iſt, auf welche ſich immer alle fragmentariſchen Verſuche bezogen haben. Sie erſcheint völlig identiſch mit dem, was wir in unſrer Theorie aufgeſtellt haben, ſo daß ſich dieſes hier beſtätigt. Ueberall hat ſich in der Wiſſenſchaft ausgebildet der Gegenſaz des mehr empiriſchen und des mehr ſpeculativen. Dieſer beruht auf dem Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen, der unter der Form des allgemeinen aufgefaßt das ſpeculative iſt, in welchem überall die Deduction die Oberhand hat; unter der Form des beſonderen, aber immer in Beziehung auf die Idee des Wiſſens aufgefaßt, iſt er das empiriſche, wo die Induction überwiegt. Das Beſtreben beides immer mehr in einander aufgehen zu laſſen und zu durchdringen iſt das eigentlich philoſophiſche. Darin ſtimmen alle überein. Eben ſo wenn wir auf den Inhalt ſehen: ſo hat ſich alles reale Wiſſen immer getheilt in Naturwiſſenſchaft und Geſchichte. Dieſe Theilung ruht auf einem doppelten Gegenſaze. Was wir Natur nennen im Gegenſaz gegen Geſchichte, iſt das reale was ideal werden will, und was wir Geſchichte nennen im Gegenſaz gegen Natur, iſt das ideale was real werden will, weil ſich die Vernunft immer der Natur einbildet. In dieſer

Theilung hat ſich beſtändig alles Wiſſen bewegt. Sie iſt aber nur ein relativer Gegenſaz, deſſen eines Glied nicht ohne das andre zu denken iſt, und die Auflöſung beider in einander iſt die reale Seite der Philoſophie. In beiden Gegenſäzen nun iſt in der That ihrem wahren Inhalte nach die Idee des Wiſſens erſchöpft und außerdem giebt es nichts weiter, als die Behandlung dieſer Idee ſelbſt, die immer nur auf zwiefache Weiſe da geweſen iſt in Beziehung auf den Gegenſaz des allgemeinen und des beſonderen. Die Beziehung des Denkens und Seins auf einander, und das iſt die Idee des Wiſſens, auf allgemeine Weiſe aufgefaßt, iſt das, womit wir uns hier beſchäftigt haben, die Dialektik, die wir nur von der Seite der Kunſt gefaßt haben. Sie kann es aber immer nur mit der Idee des Wiſſens zu thun haben und giebt dem realen Wiſſen die Form. Die Beziehung des Denkens und des Seins auf einander dagegen unter der Form des beſonderen aufgefaßt, iſt die Mathematik in ihrem ganzen Umfange, die es mit dem quantitativen zu thun hat, mit der Größe, wie ſie identiſch geſezt wird im Denken und im Sein. Die Säze, welche die Dialektik als Kunſt aufſtellt, beziehen ſich auf alles Wiſſen ganz allgemein. Könnte ſie ſelbſt Wiſſenſchaft ſein, welches dann Tranſcendentalphiloſophie wäre, von welcher wir geſagt haben, daß ſie noch nicht da ſei: ſo müßte ſie doch denſelben Geſezen unterworfen ſein; ſie würde eben ſo, troz ihres Nöthigens, nur das architektoniſche und heuriſtiſche Verfahren haben und in das erſte endigen. Die abſolute Architektonik iſt nichts als die erfüllte Idee des Wiſſens in der Identität des ethiſchen und phyſiſchen, die vollendete Philoſophie, auf welche alles Wiſſen immer die Tendenz haben muß. Wir ſind noch ſehr weit davon entfernt, aber niemand iſt ein Philoſoph, der ſie nicht anſtrebt.

Vorleſ. 1822. Was die objective Seite dieſes Verfahrens betrifft, d. h. die Anordnung der Elemente, aus welchen die Begriffe conſtruirt ſind, denn hier iſt die Begriffsbildung vorzugsweiſe ins Auge zu faſſen: ſo kommt, wenn wir auf dasjenige ſehen, was zwiſchen beiden Enden der Begriffsbildung liegt, alles an auf die richtige Theilung; das architektoniſche Verfahren muß alſo am meiſten der Theilung und Entgegenſezung zugewendet ſein und auf Organiſation aller Wiſſenſchaften als Einheit betrachtet ausgehen. Wir müſſen uns nun darüber einigen, in wiefern das Wiſſen ſelbſt auf dem Punkte ſteht, daß wir dieſe Organiſation verſuchen könnten. Geſchichtlich ſehen wir ſind die Anſichten über die Theilung verſchieden geweſen, am meiſten zuſammenhangend mit den verſchiedenen Betrachtungen über die Form des Wiſſens und deſſen was jenſeit ſeiner Grenzen liegt. Da können wir alſo nur zweierlei thun, entweder fragen, Welches ſind die Principien der Conſtruction, welche dem Verfahren, das wir angewandt haben, die natürlichen ſind? um daraus die Architektonik zu entwikkeln; oder, die bisherigen Auffaſſungsarten vergleichend, fragen, Welche iſt die beſte und welche die ſchlechteſte? Durch das erſte würden wir zu den bisherigen noch eine Art

mehr geben, durch das zweite würde unſer Verfahren in Kritik übergehen, in eine kritiſche Geſchichte der Philoſophie. Beides aber würde uns über unſer Gebiet hinausführen. Zum erſten ſind jedoch alle Momente in unſeren bisher aufgeſtellten Principien gegeben, und wir dürfen ſie nur zuſammenfaſſen. Wir haben unterſchieden die ſpeculative und die hiſtoriſche Form des Wiſſens und zwar ſo, daß wir gezeigt haben, jedes Wiſſen, welcher auch ſein Gegenſtand ſei, könne die eine Form haben oder die andre, je nachdem dabei das von der intellectuellen Function oder das von der Wahrnehmung ausgehende Verfahren die Oberhand habe. Da haben wir alſo zwei verſchiedene Formen, die wir nicht als einander untergeordnet ſondern als einander ergänzend anzuſehen haben, und nur in der Durchdringung beider kann die abſolute Vollkommenheit des Wiſſens gegeben ſein. Ferner ſagten wir, alle Theilung und Entgegenſezung müſſe von dem ausgehen, was in unſerm eignen Selbſtbewußtſein als Bedingung alles Wiſſens gegeben ſei, von der Entgegenſezung des Denkens und des Seins und der Identification beider, d. h. vom Gegenſaz des idealen und des realen, ſo daß wir die Identität des idealen und des realen einerſeits mit dem Uebergewicht des idealen und andererſeits mit dem Uebergewicht des realen als den vollkommenſten Gegenſaz aufſtellen mußten. Das eine nun giebt uns das ethiſche, das andre das phyſiſche Wiſſen, und das eine wie das andre wird unter beiden Formen ſein müſſen, ſo daß wir eine ſpeculative und eine empiriſche Ethik und eine ſpeculative und eine empiriſche Phyſik haben werden. Der ſpeculativen Form muß die Richtung auf die empiriſche, der empiriſchen auf die ſpeculative von vorne herein eingebildet ſein, wie wir es in unſerm erſten Theile begründet haben.

Außerdem giebt es nur noch zweierlei, was ſich hievon trennen läßt, ſofern es die Idee des Wiſſens ſelbſt zur Anſchauung bringt, nämlich die Dialektik und die Mathematik, welche beide das reale Wiſſen umſchließen und kritiſiren, ſo daß in jedem wirklichen Denken, welches ein reines Denken ſein und an das Wiſſen ſo annähern will, daß es im Zuſammenhang mit dem andern dem architektoniſchen Verfahren unterworfen werden kann, nur ſo viel Wiſſen iſt, als darin Dialektik iſt und Mathematik. Dies iſt allgemein anerkannt, nur muß eine Einſeitigkeit aufgehoben werden. Jeder nämlich wird ſagen, die Mathematik ſtehe in näherem Verhältniß zur Phyſik und die Dialektik zur Ethik. Darin liegt aber eine Täuſchung, indem man beide Gebiete mit den beiden Formen verwechſelt, als ob die Phyſik mehr der empiriſchen, die Ethik mehr der ſpeculativen Form eignete. Das wahre iſt, daß die Mathematik mehr der empiriſchen, die Dialektik mehr der ſpeculativen Form verwandt iſt. So wie ich ein Denken in der Zeit betrachte, habe ich darin abzuſchäzen, was Wahrheit darin iſt und was Irrthum, alſo ein rein quantitatives Verhältniß, auch habe ich nach den Coefficienten ſeiner Geneſis zu forſchen, und das fällt der Mathematik anheim. Eine ſpeculative Naturwiſſenſchaft kann aber immer nur nach dialektiſchen

Principien angelegt werden, indem es dabei auf richtige Construction ankommt und besonders auf den Gegensaz des Fürsichgesetzseins und de Zusammenseins. Wenn nun alle Philosophen die Mathematik allein als dasjenige dargestellt haben, was dem philosophischen Erkennen vorangehen müsse: so scheint das einseitig; allein es beruht darauf, daß ehe das Denken technisch behandelt werden kann, das gewöhnliche verworrene Denken, was Erfahrung werden will, bestimmt muß geordnet sein. Diese innere Ordnung aber ist die Frucht der Mathematik, die also in sofern die Möglichkeit eines dialektischen Verfahrens bedingt, wie das empirische immer dem speculativen vorangeht. Diesen Kanon aber, daß jedes Wissen nur in sofern ein vollendetes sei, als daria sei Dialektik und Mathematik vereinigt, glaubte ich als den allgemeinsten zum Schluß aufstellen zu müssen.

Beilagen.

Beilage A*).

*) Vorleſ. Stunde I—XI. Dialektik = Principien der Kunſt zu philoſophiren = Principien des Wiſſens, folglich Identität der formalen und tranſtendentalen Philoſophie. Geſchichtliche Betrachtung als apagogiſcher Beweis dieſer Einheit. Dialektik als Identität der höchſten Principien des Wiſſens und der Principien wiſſenſchaftlicher Conſtruction das Organon des Wiſſens = Mittel ſich wiſſenſchaftlich überall zu orientiren.

Ihr entgegengeſezt a. die Annahme eines abſoluten Gegenſazes zwiſchen gemeinem und höherem Wiſſen; b. der Skepticismus.

Aber ſezen nicht ihre beiden Beſtandtheile einander ſo voraus, daß man den einen nicht haben kann ohne den andern, daß alſo daß ganze Unternehmen unmöglich wird? Aber wir wollen das urſprüngliche Wiſſen nicht aufſtellen als ein einzelnes, wie ein einzelnes reales Wiſſen, ſondern, weil der Grund alles Wiſſens nur einer iſt und derſelbe und jedem Wiſſen einwohnt, alſo das urſprüngliche Wiſſen und die Regel der Conſtruction die jedem Wiſſen nothwendig einwohnende Form des Wiſſens iſt: ſo wollen wir zum abſoluten gelangen, indem wir in jedem Wiſſen aufſuchen was es zum Wiſſen macht; und zur Regel der Conſtruction, indem wir bei jedem Wiſſen von ſeinem Inhalt abſtrahiren und das abſolute darin aufſuchen, welches die Form des Wiſſens iſt. So iſt uns Dialektik die vollſtändige Analyſe der Idee des Wiſſens überhaupt.

I. Tranſcendentaler Theil.

Alles Wiſſen iſt Denken. Welches Denken iſt nun ein Wiſſen? Was alle denkenden auf dieſelbe Weiſe conſtruiren können, und was dem gedachten entſpricht, oder, beides zuſammengefaßt, welches das reine Aufgehen iſt der Vernunft in dem Sein.

Das Denken beſteht aus zwei Elementen, einem formalen und einem materiellen. Das lezte das durch die Organe vermittelte. Kein Denkact ohne organiſche Function. Aber dieſe wird auch erſt ein Denken und Wiſſen durch die in allen eine und dieſelbige Vernunft. Sezen wir nun beide Elemente als different einander entgegen, und giebt es

eine Menge organiſcher Elemente und eben ſo eine Menge von Combinationen: ſo kann nicht immer Ein Element der einen Art auch nur Einem Elemente der andern Art entſprechen, denn dann wären beide rein identiſch; ſondern jede Thätigkeit der einen Function muß ſich das ganze Gebiet der anderen aneignen können. (Vergl. Beil. D, 39.)

Das formelle Element iſt in jedem Denken Princip der Einheit, das organiſche Princip der Mannigfaltigkeit.

Aus dem erſten Charakter des Wiſſens, daß es das von allen gleichmäßig producirte Denken ſei, folgt alſo wie Einheit der Vernunft in allen auf der einen Seite, ſo Identität der organiſchen Function in allen auf der andern Seite, wenn doch kein Denken iſt ohne beide Elemente, und daß in beiderlei Beziehung das Wiſſen des einen Menſchen mit dem des andern zuſammenſtimmen und eins das andre ergänzen muß.

Sehen wir auf den zweiten Charakter des Wiſſens, daß darin ein dem Denken correſpondirendes Sein geſezt iſt, und ziehen wir die Form des Denkens in Betrachtung: ſo giebt es nur eine zweifache, Begriff und Urtheil. Eine dritte giebt es nicht; denn der Schluß iſt nur Combination der beiden anderen. Der Begriff fixirt das Sein als eine Einheit; das Urtheil dagegen ſagt von dem im Begriff fixirten als vom Subject etwas aus, es combinirt Subject und Prädicat. Beide, Begriff und Urtheil, ſezen einander voraus, das abſolute Wiſſen aber, die Quelle alles realen Wiſſens, iſt die reine Identität von beiden. Denn jeder Begriff iſt ein Schweben zwiſchen dem allgemeinen und beſonderen, und ſeine Grenze nach unten iſt eine unendliche Mannigfaltigkeit von Urtheilen, nach oben die Identität des Wiſſens und Seins, in welcher auch der Gegenſaz zwiſchen Denken und gedachtem aufgehoben iſt, indem er unter ſie als unter das höchſte Sein ſubſumirt iſt, welches nun einerſeits das tranſcendente Wiſſen iſt, denn es ſchwebt über dem ethiſchen und phyſiſchen, andrerſeits die Form alles Wiſſens, denn es vereint den Begriff und das Urtheil, ohne ſelbſt als Begriff vollzogen oder aus mehreren Urtheilen gebildet zu ſein. Jedes Urtheil aber iſt eine Syntheſis von Sein und Nichtſein, oder das Schweben zwiſchen beiden, und ſeine Grenze nach oben iſt das abſolute Subject, von dem nichts mehr prädicirt werden kann, nach unten die abſolute Gemeinſchaftlichkeit alles Seins. Das abſolute Subject iſt aber daſſelbe als das höchſte Sein, denn ſo lange nicht auch der Gegenſaz von Denken und gedachtem aufgehoben iſt, kann noch prädicirt werden, und eben ſo auch iſt die andre Grenze des Urtheils mit der andern Grenze d.s Begriffs identiſch. Alſo ruht auch das Urtheil auf der abſoluten Identität von Begriff und Urtheil.

Was wir ſo gefunden haben, iſt wie das Princip des Denkens im allgemeinen ſo auch das des Wiſſens. — Wir haben oben nur ganz allgemein geſezt, wenn ein Denken ein Wiſſen ſei, dann ſei es dem Sein gleich. Nun, ſcheinen wir ſagen zu müſſen, daß auch jedem gegebenen einzelnen Denken ein ſpecielles Sein entſprechen müſſe, falls ein Wiſſen ſein ſoll. Dagegen aber Einwendungen.

Das zulezt gefundene höchſte Sein des Subjectes und des Prädicates war vom Denken aus gefunden und iſt alſo auch allgemeine Form des Denkens als ſolche. XII. Stund

Indem wir das gefundene auf den zweiten Charakter des Wiſſens anwenden ſollen, alſo auch auf das Gebiet des Urtheils: ſo ſcheinen wir das Sezen eines einzelnen Dinges als ſolchen zu rechtfertigen.

Hiergegen zweierlei Einwendungen.

Die erſte unter der gemeinen Form der Skepſis, Man könne im einzelnen nichts prädiciren als organiſche Function, und wiſſe ja nicht, was dieſer in den Dingen zum Grunde liege; Man könne im allgemeinen nicht Wiſſen und Sein gleichſezen, weil ſie gerade auf dem realen Gebiete getrennt ſeien.

Erſte Antwort, Im abſoluten ſei Identität des Seins und Wiſſens geſezt. Dieſe Antwort ſezt aber voraus, daß die Wiſſenſchaft vollſtändig conſtruirt iſt und in der Ableitung vom Abſoluten Wiſſen und Sein immer parallel geblieben ſind *).

Zweite Antwort, Die Identität des Begriffs und Gegenſtandes ſei auch eine vom Begriff ausgehende, Darſtellung. Die Darſtellung leiſte Gewähr für die Vorſtellung. Der Skeptiker, der das Wiſſen aufgebe, aber das Denken retten wolle, wolle, das Verkehr mit den Dingen retten, das ganz in die Darſtellung falle. Er müſſe alſo die Identität zugeben **).

*) Vorleſ. Man könnte antworten, Kein Denken ohne einen höchſten Begriff, in welchem Denken und gedachtes Eins iſt. Da nun der Skeptiker nicht das Denken, ſondern nur das Wiſſen aufheben will: ſo muß er die Identität des Denkens und des gedachten unangefochten laſſen. Aber er kann entgegnen, er wolle dies vom höchſten Begriff gelten laſſen, von jedem andern aber nur, wenn alles einzelne aus dem abſoluten conſtruirt ſei; eine Bedingung, die nur mit gänzlicher Vollendung des realen als Wiſſenſchaft erfüllt werden könnte.

**) Vorleſ. Eine andre den Skeptiker treffende Antwort. Der Skeptiker will das Denken nicht zum Wiſſen, ſondern zum praktiſchen Verkehr mit den Dingen. Aber er hebt dieſen Verkehr auf, wenn er Identität

XIII. Die zweite Einwendung aus Zuſammenſtellung zweier entgegengeſezter Anſichten.

Erſte Anſicht die idealiſtiſche. Da alles Denken auf Identität des Begriffes und Gegenſtandes beruhe, die erſte Form des Denkens der Begriff ſei, das einzelne Ding aber im Begriff nicht aufgehe: ſo ſei daſſelbe ein nichtſeiendes, und Identität des Denkens und gedachten in dieſer Beziehung könne kein Charakter des Wiſſens ſein, vielmehr gebe es kein Wiſſen über ſie, ſondern das Wiſſen ſei nur das abſolute und die Ableitung daraus.

Zweite Anſicht die empiriſche, Da das einzelne Ding als das unmittelbare Sein im Begriff nicht aufgehe: ſo ſei auch dieſer nicht die Form des Wiſſens; das einzige Wiſſen ſeien die Urtheile über einzelne Dinge.

Da nun jene Anſicht das empiriſche, dieſe das formale aufhebe: ſo werde durch beide zuſammen alles Wiſſen aufgehoben.

Antwort. 1. Man kann auch ſagen, da durch dieſe das empiriſche, durch jene das formale geſezt ſei: ſo ſei durch beide ſchon alles geſezt. 2. So müſſe man ſagen, denn jede dieſer beiden Anſichten ſei nur einſeitig. a. Die empiriſche verleugnet in thesi den Begriff, nimmt ihn aber in praxi an; denn die Combination, ohne die ſie kein Urtheil zu Stande bringt, iſt ihr als Begriff gegeben. b. Die idealiſtiſche verleugnet in thesi die

---

des Seins und des gedachten aufhebt. Nämlich die Identität des Gegenſtandes und des Begriffs, wie wir ſie im abſoluten geſezt haben, läßt ſich zwiefach darſtellen; 1. das Sein als das erſte, und der Gedanke des Gegenſtandes, ſo wie ſich der Gegenſtand zu erkennen gegeben, als das zweite; 2. der Gedanke als das erſte und das Sein als das davon abgeleitete. Bei jeder That iſt der Gedanke das frühere; der Gegenſtand, der dem Gedanken entſpricht, wird erſt aus dieſem gebildet. Tiefſinnig bezeichnet die Sprache im erſten Fall Gedanken und gedachtes als Vorſtellung, im zweiten das Aufgehen des gedachten im Gedanken als Darſtellung, und nur jenes beides zuſammen kann den abſolut höchſten Begriff erſchöpfen, beides ganz, keins früher gedacht. So iſt die Kunſt, unter welcher jede Praxis ſteht, der Beweis des Wiſſens gegen den Skeptiker.

organiſche Function; nimmt ſie aber in praxi an; denn das mannigfaltige des untergeordneten Begriffs kann ſie nicht als Begriff conſtruiren, ſondern es muß ihr als einzelnes vortreten, alſo mittelſt organiſcher Function.

Der Einwurf iſt alſo nur Beſtätigung für unſre zum Grund gelegte Identität zwiſchen der Einheit des abſoluten und der Totalität des einzelnen.

Jede der beiden Anſichten iſt für ſich unvollſtändig und pro- XIV.
ducirt kein Wiſſen.

Die idealiſtiſche ſchwebt immer zwiſchen Erkennen und Dichten.

Die empiriſche unterhalb des Erkennens begnügt ſich mit Notizen zum Behuf des Verkehrs.

Nothwendig alſo folgt, daß das Sein, welches nicht im Begriff aufgeht, das Sein der einzelnen Dinge, nicht das ganze Sein iſt.

Eben ſo, daß die Conſtruction vom höchſten Begriff aus durch bloße Ableitung nicht das einzige Wiſſen iſt.

Die Wahrnehmung und die Conſtruction als ein identiſches geſezt giebt die Anſchauung, für welche eben dieſes die Formel iſt, daß das Denken dem Sein entſpricht *).

*) Vorleſ. Wenn dieſes iſt: ſo wollen wir den Charakter des Wiſſens, daß jedem Denken als Begriff ein Sein zukomme, von ſeiner tranſcendentalen Seite betrachten. Soll es aber ein Wiſſen geben unter der Form des Begriffs: ſo muß auch das Sein wie der Begriff den Gegenſaz des höheren und niederen in ſich tragen. Die niedrigſte Form des Seins die einzelnen Dinge, und unendliche Abſtufungen von da durch Arten und Gattungen bis zur höchſten. So entſpricht, wie der einzelnen Vorſtellung, die nur Einheit iſt für eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen, das einzelne Ding entſpricht, dem Begriff der Arten und Gattungen ein höheres Sein, was man die Lehre von der Realität der Ideen genannt hat, und dies höhere Sein ſezend ſteigen wir auf bis zum abſoluten, zur Gottheit, der tranſcendenten Quelle alles Seins und idealiter auch alles Wiſſens, ſo daß alles als Sein und Denken nur in uns iſt als gewurzelt in der Gottheit, die eben ſo über dem höheren Sein der endlichen Dinge ſteht, als dieſes über den einzelnen Dingen.

Der Gegenſaz des höheren und niederen muß alſo auch im Sein ſich finden, wie im Begriff.

Dem höheren Begriff entſpricht ein höheres Sein und ein wahreres, weil weniger Nichtſein darin geſezt iſt.

Das höchſte Sein iſt dasjenige, welches zugleich ſein Begriff iſt, dasjenige, unter welchem alles andere begriffen iſt, wie die niederen Begriffe unter dem höheren.

XV. Zuſäze zur lezten Stunde.

1. Es war geſagt, Der Saz, daß den allgemeinen Begriffen, in wiefern ſie ein Wiſſen ſind, ein Sein entſpräche, ſei die Lehre von den Ideen. Daraus könnte man ſchließen, Begriff und Idee ſeien verſchieden.

εἶδος ἰδέα γένος im Platon ſynonym. Die beiden erſten Geſtalt, das dritte Geſchlecht. Alſo die erſten das gemeinſame des einzelnen, das lezte die Einheit der producirenden Kraft, und beides durch den ſynonymen Gebrauch gleichgeſezt. — Begriff bezeichnet die ſubjective Entſtehungsart, das höhere Sein als mit der Wahrnehmung des niederen gegeben, den Act des Zuſammenfaſſens. Darin liegt noch Möglichkeit des falſchen. Der Begriff aber als Wiſſen iſt der Idee ganz gleich.

2. Gott iſt kein Poſtulat, was gegeben werden müßte um reales Wiſſen wirklich zu Stande zu bringen. Man könnte gar kein reales Wiſſen haben, oder gar kein Mittel im einzelnen das Wiſſen vom Nichtwiſſen zu unterſcheiden, und die Gewißheit Gottes wäre dieſelbe, weil ſie in der Idee des Wiſſens liegt.

3. Die gegebene Darſtellung iſt keine Demonſtration. Demonſtration ſezt ein anderes erkanntes voraus; das Erkennen Gottes aber iſt das urſprünglich allem anderen zum Grunde liegende.

XVI. Das Sein der Gattungen iſt nicht außer dem Sein der Arten und der einzelnen Dinge, ſondern in und mit ihnen, und dieſes durch ſie.

Alſo iſt auch das Denken der Gattungen und Arten nur

ein Wiſſen, in wiefern mit dem allgemeinen darin zugleich auch die Productivität des beſondern geſezt wird.

Im niedrigſten Begriff als unbeſtimmte Wiederholbarkeit einförmiger Production, im höhern als Cyclus einer beſtimmten Mannigfaltigkeit von Modificationen der Production.

Das Sein der Arten und Gattungen iſt nur das der höheren.

Alſo iſt auch ihr Denken nur ein Wiſſen, in wiefern das beſondre ihres Seins als eine nähere Beſtimmung (und als in welchen Verhältniſſen zu den coordinirten) des höheren geſezt wird.

Das Sein der einzelnen Dinge iſt nur durch das der Arten, und nur dadurch ſind ſie jedes Eins.

Alſo auch in dem Vorſtellen derſelben, wenn es ein Wiſſen ſein ſoll, muß der Begriff der Art mitgeſezt ſein, und nur dadurch hat die Vorſtellung des einzelnen Antheil an der Form des Begriffs.

Daher müſſen wir die Begriffe haben von den Vorſtellungen der einzelnen Dinge als ſolcher. Dies iſt eine indirecte Darſtellung der Lehre von den angebornen Begriffen.

Zuſäze. 1. Das geſagte gilt eben ſo gut vom ethiſchen als XVII.
phyſiſchen Gebiet. Auch auf jenem kann das Wiſſen unter der Form des Begriffs nur eine ſolche lebendige Anſchauung ſein.

2. Durch das aufgeſtellte iſt alſo das Gerüſt eines ethiſchen und phyſiſchen Wiſſens erbaut; denn alle beſtehenden Formen müſſen in dieſem Syſtem der Begriffsbildung enthalten ſein. Und es liegt darin, daß keine dieſer Formen ohne das ganze Syſtem, dem ſie angehört, völlig zu verſtehen iſt. Ja auch nicht der Begriff des phyſiſchen Wiſſens ohne den des ethiſchen, und umgekehrt.

3. Wenn das einzelne Ding aus dem niedrigſten Begriff auch nur unter der Form der unbeſtimmten Vielheit zu verſtehen iſt: ſo iſt doch die producirende Kraft der Art als Quan-

tum aus dem Mehr oder Weniger abzunehmen, und auch dies gehört mit zur Vollſtändigkeit der Erkenntniß.

4. Das aufgeſtellte iſt das Wiſſen in ſeiner Vollendung; allein gegeben iſt es nur als werdend. Der Begriff einer Gattung iſt eher da, als die Einſicht, wie ſie durch die Arten erſchöpft wird. Bis dahin alſo werden die Arten nur als einzelne Dinge vorgeſtellt und die Beobachtung tritt der Conſtruction entgegen, jedoch ſo, daß keine für ſich ſondern nur beide zuſammen ein Wiſſen bilden. Im reinen Wiſſen iſt aber beides in einander, und es iſt aus verſchiedenen Geſichtspunkten ein philoſophiſches oder ein hiſtoriſches.

Das abſolute iſt nicht als ein einzelnes Ding zu denken, welches nur in einer Unendlichkeit von Urtheilen erſchöpft wird. Auch nicht als Begriff in der Identität des niederen und höheren. Sein Begriff kann auch nicht außer ihm ſelbſt ſein. Wir können ihn nur haben, in wiefern wir in der Identität unſeres Seins und unſeres Begriffs ein Bild der Gottheit ſind, alſo nicht adäquat. Es giebt keine iſolirte Anſchauung der Gottheit, ſondern wir ſchauen ſie nur an in und mit dem geſammten Syſtem der Anſchauung. Die Gottheit iſt eben ſo gewiß unbegreiflich, als ihre Erkenntniß die Baſis aller Erkenntniß iſt. Es iſt auch eben ſo auf der Seite des Gefühls.

XVIII. Unſer Wiſſen um Gott iſt alſo erſt vollendet mit der Weltanſchauung. Sobald von dieſer eine Spur iſt, finden ſich auch die Grundzüge von jener ein. In dem Maaß als die Weltanſchauung mangelhaft iſt, bleibt die Idee der Gottheit mythiſch. Oder wenn ſie doch abgeſondert von jener unter die ſtrenge Form des Denkens gebracht werden ſoll, wird ſie unhaltbar. (Wahren Atheismus giebt es nur in Verbindung mit poſitivem Scepticismus. Jeder andre iſt nur gegen das unhaltbare und mythiſche gerichtet.)

So weit für jezt von der Begriffsbildung. Nun vom Urtheil, wie nämlich in demſelben das Sein geſezt iſt, und wie es alſo ſein muß, wenn ein Urtheil Wiſſen ſein ſoll.

Die Form des Urtheils hat nur da Realität, wo Subject und Prädicat an ſich als Begriffe betrachtet auf keine Art identiſch ſind. Solche Urtheile alſo, wo das Subject ſelbſt als Prädicat wieder geſezt wird, oder wo das Prädicat der nächſt höhere Begriff für das Subject oder ein Merkmal dieſes nächſt höheren Begriffes iſt, können nicht zeigen, wie das Sein im Urtheil geſezt iſt.

Subject und Prädicat werden als verſchieden vorausgeſezt aber im Urtheil zu einem untrennbaren verbunden, jedoch ſo, daß dieſe Einheit eine getheilte iſt, indem von einem Subject eine Menge von Urtheilen möglich iſt, und der Einheit und dem Fürſichſein des Subjectes untergeordnet.

Das im Urtheil geſezte Sein iſt alſo ein geringeres als das im Begriff des Subjectes; es verhält ſich zu jenem, wie das wechſelnde zum beharrlichen, wie das zufällige zum weſentlichen. Das im Urtheil geſezte Sein iſt alſo nicht des Subjectes eignes, ſondern deſſen und eines anderen gemeinſames Sein. Der urſprüngliche Ausdrukk des Prädicats iſt das Zeitwort, alſo Zuſtand Handeln oder Leiden, wovon die Möglichkeit zwar im Begriff des Subjectes geſezt iſt, die Wirklichkeit aber auf ſeinem Zuſammenſein mit anderem beruht.

In den wirklichen Begriffen (den allgemeinen Dingen) iſt nichts zufälliges und wechſelndes, ſondern nur das weſentliche und ſich ſelbſt gleich bleibende geſezt; ſie ſind alſo eigentlich nicht die Subjecte der Urtheile.

Das eigentliche Gebiet der Urtheile ſind die einzelnen beſonderen Dinge *), und alles andere hat nur Antheil daran, in ſofern es unter dieſer Form vorgeſtellt wird.

*) in welchen die Identität des beharrlichen und wechſelnden, des weſentlichen und zufälligen geſezt iſt.

Tranſitive und intranſitive Urtheile drükken verſchiedene Grade der Gemeinſchaft aus.

XIX. Das Urtheil erſcheint ſo als Form des empiriſchen Wiſſens, und die allgemeinen Dinge ſcheinen nur darunter zu gehören, ſofern ſie aus Mangel vollendeter Conſtruction noch empiriſch aufgefaßt werden, alſo das Urtheil nur ein Supplement des Begriffes zu ſein, welches allmählig verſchwinden ſoll.

Allein der organiſchen Function iſt das Sein immer nur in der Activität gegeben, und wenn auch nach Aufhebung des Gegenſazes zwiſchen a priori und a posteriori die zwiefache Form des Erkennens, philoſophiſches und hiſtoriſches, übrig bleibt: ſo wird jene durch den Begriff, dieſe durch das Urtheil repräſentirt.

Das Urtheil hat alſo eine ſelbſtändige Gültigkeit, und nur in ihm und dem Begriff zuſammen iſt vollendetes Wiſſen.

Alſo hat auch an dieſer Form das Sein der allgemeinen Dinge einen bleibenden Antheil, indem ſie durch dieſe für die organiſche Function in dem Sein und Werden der untergeordneten einzelnen Dinge dargeſtellt werden.

Die im Urtheil dargeſtellte Gemeinſchaft iſt entweder Gemeinſchaft zwiſchen gleichartigem Sein, und dann kann die Handlung vorgeſtellt werden einerſeits als in den beiden Coefficienten gegründet, theils als in dem gemeinſamen Weſen beider, in welchem die Möglichkeit ſowol des Thuns als des Leidens liegt. Oder Gemeinſchaft zwiſchen ungleichartigem. Dann iſt Eine Urſach erſt in dem höheren Begriff zu finden, welchem beide Sphären untergeordnet ſind. So läßt ſich alles zwiſchen zwei Sphären vorgehende auch als That Eines höheren allgemeinen Seins anſehen, aber immer als That, alſo unter der Form des Urtheils und auf indirecte Weiſe, und alles vorgehende als That des abſoluten Seins, unter welchem Alles befaßt iſt.

X. Mit dem Wiſſen alſo, weil es unter der Form des Urtheils

ſteht, müſſen wir auch ein der Form des Urtheils entſprechendes Sein ſezen, d. h.

1. In der Sphäre der einzelnen Dinge ein ihrem eigenthümlichen und beſonderen Sein untergeordnetes Zuſammenſein, wodurch ſie gemeinſchaftlich einzelne Actionen produciren. Dieſes Zuſammenſein iſt zunächſt das mit den gleichartigen Dingen, dann auch mit anderen, und weſentlich ein totales, ſo daß das ganze Gebiet ſich in den Zuſtänden des einzelnen Dinges ausdrükkt und das Daſein deſſelben in dieſem Ausdrukk des ganzen Gebietes aufgeht.

2. In der Sphäre der allgemeinen Dinge ein Zerfallen in Gegenſäze, wodurch beide entgegengeſezte Factoren der Handlung in dem Einen höheren gegründet ſind. Und daher

3. In dem abſoluten ein Zerfallen in eine Totalität von Gegenſäzen von dem urſprünglichen Leben aus, wodurch alle Actionen auf dieſes zurükkgeführt und in ihm gegründet ſind, und wodurch das abſolute und das totale Zuſammenſein aller einzelnen Dinge eins und daſſelbe iſt.

Zuſammenfaſſen beider Gebiete.

1. Formal. Beide zuſammen ſind das ganze Wiſſen und dieſes wird alſo immer conſtruirt durch Subſumtion und Combination. Das Syſtem der Begriffe bildet das ſtehende Gerüſt, das Syſtem der Urtheile die lebendige Ausfüllung.

2. Tranſcendental. Das Sein der Gattungen und das Sein der Actionen iſt die Totalität alles Seins. — Alles Sein n dem abſoluten.

Anm. Auch die durch intranſitive Verba ausgedrükkten Urtheile ſind XXI.
Ausdrukk eines gemeinſamen Seins. Der andre Factor der Handlung latirt in der Zeit, welches ja das Zuſammenſein des Dinges mit den übrigen ausdrükkt *).

*) Daß der Baum jezt blüht iſt in ſeinem Zuſammenſein mit anderem gegründet. Vorleſ.

Zuſäze. 1. In jedem Dinge kommen Actionen aller Grade vor, bis zu den allgemeinſten, ſo daß die Identität beider Factoren nur im abſoluten liegt. Alſo enthält das Sein des einzelnen Dinges in der Totalität ſeiner Actionen alles höhere Sein, eben ſo wie in ſeinem Begriffe, nur in dieſem innerlich, in jener äußerlich. Das fließende Sein iſt das Auseinandertreten.

2. Das geſammte Sein des einzelnen Dinges läßt ſich alſo anſehen als das Zuſammenſein aller Actionen unter der Potenz ſeines Begriffs. So wie der einzelne Moment eines Dinges ſich anſehen läßt als das Zuſammenſein alles ſtehenden Seins unter der Potenz des Prädicats. Alſo Alles in jedem.

3. Man ſieht ſchon hieraus, wie die Unterordnung des ſtehenden und fließenden, des Seins und Thuns gegenſeitig iſt, und jedes beſtimmte Unterordnen eine Einſeitigkeit begründet.

4. Gänzlich verſchwindet dieſe Unterordnung in der Idee des abſoluten, welches die reine Identität von Sein und Thun iſt, eben wie auf der Seite des ſtehenden von Begriff und Gegenſtand.

Anm. Beide Identitäten können nur in einem und demſelben geſezt ſein, theils weil es nur daſſelbe Sein iſt, was mit beiden identiſch iſt, theils weil das formelle, von wo aus wir darauf gekommen ſind, es fordert; dem Begriff und Urtheil können auch nur auf einander ruhen.

5. Jedes einzelne Ding hat ſeinen Begriff und damit die Stufenleiter des ſtehenden Seins ganz in ſich; an den Begriffen ſeiner Prädicate hat es nur Theil.

XXII. Nämlich die Vorſtellung des Dinges hält den Begriff der Art ganz in ſich, und dieſer iſt in allen Vorſtellungen der einzelnen Dinge auch ganz derſelbe. Sie ſind nicht durch ihn ſondern nur durch etwas anderes verſchieden. Die lebendige Kraft iſt in dem Dinge freilich nicht ganz, weil es nur ein Theil ihrer Productionen iſt. (Hieraus die Frage im Parmenides.)

6. Wenn jede Action ſo aus zwei Factoren beſteht: ſo iſt die Frage nach der Urſach als Einer nur die Frage nach dem

andern außer dem Dinge, welchem die Veränderung als Subject beigelegt wird, gelegenen Factor. Aber das Weſen dieſes Dinges iſt nicht als Urſach zu ſezen, ſondern man muß entweder bei einer Action deſſelben ſtehen bleiben, oder den Factor gleich in den Complexus aller Dinge ſezen. Urſache, Ding worin die Action gegründet iſt, iſt nur die höhere Einheit, und die lezte das abſolute. — Richtiger daher die alte Terminologie, daß zwei Dinge mit einander erzeugen; das Geſchlecht iſt das lebendige Schema der Zertheilung in Factoren.

7. Wenn der Syllogismus eine eigne Form wäre: ſo müßte ihm auch ein eignes Sein entſprechen; ein ſolches läßt ſich aber nicht nachweiſen. Denn daß Sein und Thun nicht von einander zu trennen ſind, liegt ſchon abgebildet in der Art, wie Begriff und Urtheil von einander abhangen. Der Gehalt des Syllogismus beſteht nur darin, daß wenn ein niedrigeres unter ein höheres ſubſumirt wird, auch die Actionen ihrer Möglichkeit nach mit aufgenommen werden. Neues Erkennen kann unmöglich dadurch entſtehen. Der Form nach iſt er Uebergang aus einem Urtheil durch einen Begriff zu einem andern Urtheil, deutet alſo die Verſchlingung beider Reihen an, die wir auch ohnedies ſchon kennen.

Betrachtungen über das bisher gefundene. XXIII.

1. Wir ſuchten tranſcendentales über dem realen ſchwebendes — (Gelegentlich deutlichere Conſtruction des phyſiſchen und ethiſchen Gebietes als relative Identität des Begriffs und Gegenſtandes, indem im phyſiſchen das objective das urſprüngliche iſt und die Vernunft das ſich herausbildende, im ethiſchen die Vernunft das urſprüngliche und der Gegenſtand das ſich herausbildende) — und formelles, Unterſchied des Wiſſens von dem unſichern aber auch auf das reale bezogenen Denken. Wir ſuchten es beides als Eines und haben es ſo gefunden im abſoluten *).

*) Wir haben gefunden, die lezte Begründung jedes B.griffs liege im ab-

2. Man kann zwar ſagen, das tranſcendente ſei das abſolute ſelbſt, das formale ſei der Begriff des abſoluten; wir leugnen aber die Differenz. Denn als wir das formale ſuchten, fanden wir das Sein mit, und als wir das tranſcendentale ſuchten, fanden wir den Begriff mit. Hierin liegt zugleich

a. daß ſofern der Begriff des abſoluten in uns iſt, auch das abſolute ſelbſt in uns iſt. Wir haben ihn nicht als dies und jenes einzelne, ſondern wir haben ihn als Vernunft, und als ſolche ſind wir auch dem höchſten am nächſten gerükkt.

b. Daß ſofern wir das abſolute ſelbſt nicht ſind, wir auch ſeinen Begriff nicht haben. Wir haben ihn alſo nicht von Seiten der organiſchen Function, ſondern nur als gemeinſames formelles Element aller Acte des Erkennens. Seine organiſche Seite wäre nur in der Totalität aller Erkenntniß des endlichen einzelnen. Wir ſind alſo im Bilden der lebendigen Anſchauung der Gottheit begriffen, in ſofern wir an der Vervollſtändigung der realen Wiſſenſchaften arbeiten. Dies geſchieht aber nicht, wenn nur als Aggregat ein einzelnes zum andern hinzugefügt wird, ſondern nur durch die ſyſtematiſche Bearbeitung, in welcher die Totalität wenigſtens angeſtrebt wird.

3. Anders als daß die Gottheit als tranſcendentes Sein das Princip alles Seins, und als tranſcendente Idee das formelle Princip alles Wiſſens iſt, iſt auf dem Gebiete des Wiſſens nichts von ihr zu ſagen. Alles andere iſt nur Bombaſt oder Einmiſchung des religiöſen, welches als hierher nicht gehörig hier doch verderblich wirken muß.

XXIV. **Vergleichung unſerer Anſicht von der Gottheit mit anderen.**

Da wir das abſolute als Fundament alles Denkens ſezen:

ſolut höchſten, und die jedes Urtheils in dem, was Princip iſt aller Gemeinſchaft des Seins in ſeiner höchſten Totalität, und die lezte Begründung des einen ſei dieſelbe als die des andern. Vorleſ.

ſo müſſen wir annehmen die Idee der Gottheit ſei in allem *). Eben ſo ſind wir in Streit mit denen, welche Gott von der Welt trennen **).

1. Die Welt wird als ewig geſezt ohne Gott. So wird a. nicht alles ſeiende gedacht. Denn wenn man es als implicite in der Vernunft geſezt nimmt: ſo bekommt man eine abſolute Vernunft. b. Das ſeiende wird nicht wie es iſt gedacht, weil das einzelne Sein im Begriff nicht aufgeht, wenn man nicht ſagt, das gedachte iſt ein inneres Sein; denn ſo bekommt man ein abſolutes Sein. c. Es iſt gar keine Gewährleiſtung für die Correſpondenz zwiſchen Sein und Denken. Die Gewißheit beruht nur auf der Meinung.

2. Die Welt wird zeitlich geſezt durch Gott. Alſo das abſolute als bloßes Denken, nämlich Denken der Welt. Kommt nun für Gott durch das ſpäter gewordene Sein der Welt nichts hinzu: ſo iſt es auch in ihm nicht begründet. Kommt etwas hinzu: ſo iſt in Gott ſelbſt eine Differenz des weſentlichen und zufälligen. Dieſer Punkt bleibt daher in dieſer Anſicht auch unauflöslich.

Mit uns ſtimmt 1 darin, daß Gott nicht zu trennen iſt von der Welt ***), und 2 darin, daß die Vernunft urſprünglich iſt. Beide aber kommen zu keiner reinen Identität des Begriffs und des Gegenſtandes.

[3. Ewig war Gott und die rohe Materie, zeitlich iſt das Ineinanderſein beider. Das giebt urſprüngliche Duplicität und beide Seiten des abſoluten werden mythiſch.]

*) Vorleſ. Sie muß in jedem Denken ſein. Dem widerſprechen aber alle Syſteme, die ſie leugnen.

**) Wir haben geſagt, es gebe keine andre Art die Idee Gottes zu haben als im realen Wiſſen, und vollendet nur durch die Vollendung des realen Wiſſens. Alſo ſind wir in Widerſpruch mit allen, die ein Wiſſen um die Welt von der Idee der Gottheit trennen.

***) Vorleſ. Mit uns ſtimmt die erſte Anſicht darin überein, daß ſie die Welt als ewig ſezt; nur das tranſcendente verbirgt ſie.

Da wir nun die Correſpondenz zwiſchen Denken und Sein im realen Wiſſen nur ableiten aus der urſprünglichen Identität beider im abſoluten: ſo muß man von beiden Anſichten aus auf eine andre Erklärung denken. Uns erſcheint, auch im realen, Denken und Sein überall gleich als Ineinander und als Zuſammenſein, nur abhängig von Einem höheren. Hier muß es als untergeordnet erſcheinen nach der Form der Cauſalität.

Alſo 1. entweder das Denken wird als Wirkung des Seins angeſehen. Das Sein iſt dann bloß Materie (mythiſcher Gehalt dieſes Begriffs); das Denken als einzelne Action der Materie (Materialismus) kann nicht mehr das vollſtändige Abbild derſelben ſein *).

XXV. Wiederholung und Ergänzung der vorigen Stunde.

Es kam darauf an zu zeigen, daß die Idee des abſoluten (auch abgeſehen von der religiöſen Form) überall ſei im Denken, und theils unter einer unvollkommnen Form latitire, theils ſofern ſie unvollkommen iſt auch das Begreifen des Wiſſens erſchwere.

Intelligenter Gott mit zufälliger Welt, und dem gegenüber Ewiges Chaos mit zufälliger oder unbegreiflicher Weltbildung aus demſelben. Hier iſt die Idee des abſoluten der Form nach,

*) Stunde XXIV iſt nicht rein und klar herausgekommen, auch nicht in der Vorleſung, in der ich beſonders über 1. b. Aufſchluß geſucht aber nicht gefunden habe. Der unter 3. gegebene Saz liegt zwar in der Gedankenreihe, in der Schleiermacher ſich befand, ſcheint aber in der Vorleſung nicht vorgetragen zu ſein. Das iſt wol der Grund, weshalb Schl. ihn in Klammern gefaßt hat. Auch geht was unmittelbar folgt lediglich auf das unter 1. und 2. vorgetragene, und will darthun, wer nicht von der Identität des Denkens und des Seins als Ineinander und Zuſammenſein im abſoluten ausgehe, der gerathe entweder in den Materialismus, oder in den Spiritualismus, da nichts anderes dann übrig bleibe, als entweder das Denken dem Sein, oder das Sein dem Denken unterzuordnen, und zwar nach der Form der Cauſalität, d. h. ſo, daß das untergeordnete als Wirkung des andern gefaßt werde. (S. die folgenden Stunden.)

weil dem endlichen ein urſprüngliches zum Grunde gelegt wird; aber der Materie nach einſeitig auf entgegengeſezte Art; das Verhältniß des abſoluten zur Welt bleibt unklar. Das Wiſſen muß aus Cauſalität unzulänglich erklärt werden.

Gott und Chaos neben einander und nur zufälliges ſecundäres Eindringen des erſten in lezteres. Dem gegenüber Ewige Welt ohne Gott und ohne Chaos. Die Idee des abſoluten iſt da der Materie nach, aber nicht der Form nach, denn ſie iſt nicht das primitive. In der erſten iſt ſie nicht Princip, ſondern man wird über ſie hinausgetrieben zum Dualismus. In der zweiten iſt ſie gar nicht für ſich gedacht, ſondern nur in der Totalität des relativen, welches für ſich ſelbſt unbegreiflich iſt.

Im Materialismus wird das Denken als Wirkung oder Erſcheinung der Materie geſezt. Die Wahrheit darin bezieht ſich auf die Seite der organiſchen Function, die formale fehlt ganz. Die unbewußte Idee des abſoluten ſträubt ſich gegen die Unterordnung des Denkens unter die Materie, und ſo bildet ſich bei vielen ein theiſtiſcher Materialismus, d. h. die geſammte Materie ſteht wieder unter einem höheren Denken, und ſo conſtituirt ſich die Idee auf eine ſecundäre Art und als Inconſiſtenz.

Im Spiritualismus wird die Materie, leibnitziſch oder fichtiſch, als Erſcheinung des Geiſtes angeſehen. Dagegen ſträubt ſich die unbewußte Idee, und es wird, indem das Daſein vernichtet wird, über das Ich ein höheres abſolutes Sein geſezt. Wenn dieſes etwas ſein ſoll, muß es die wahre Idee des abſoluten ſein, aber dann hört auch die Vernichtung des Daſeins auf. Die Wahrheit bezieht ſich hier auf die formale Function, aber die organiſche iſt nicht zu begreifen, alſo die Idee des Wiſſens auch zerſtört.

Dies iſt der indirecte Beweis unſerer urſprünglichen Behauptung von Einheit des tranſcendenten und formalen.

Das geſagte ſoll keine vollſtändige Polemik ſein, ſondern nur XXVI.

zeigen, wie die andern Anſichten gegen die unſrige ſtehen, beſonders in Beziehung auf die Erklärung des Wiſſens.

Die unſrige beruhe darauf, daß die in der Idee des Wiſſens liegende Uebereinſtimmung des Denkens und Seins abgeleitet werde aus der urſprünglichen Identität beider im abſoluten.

Dies erhelle auch noch, wenn man das Denken betrachte als Action. Durch daſſelbe werde ein unmittelbares Einsſein des Gegenſtandes und Begriffes geſezt, welche ſonſt getrennt ſind, und dieſe Action ſei nur zu verſtehen aus der höheren Sphäre, in welcher die beiden Factoren Eins ſeien, nämlich aus dem abſoluten.

In jeder Vorſtellung producire der Begriff in uns das formale Element, und der Gegenſtand außer uns das organiſche, welches zunächſt nur etwas für den Begriff ſelbſt zufälliges enthalte. So gewiß nun in beiden daſſelbe iſt was im abſoluten, nur in dem einen auf ideale in dem andern auf reale Weiſe, werde auch in der durch das abſolute allein verſtändlichen Action beides richtig zuſammentreffen.

Auf dieſe Weiſe ſei das Wiſſen begriffen. Es müſſe aber eben ſo auch das eben ſo wirkliche Nichtwiſſen, der Irrthum, begriffen werden. Dies kann erſt recht geſchehen, wenn die formale Seite der ganzen Darſtellung mehr heraustritt.

Vorläufig nur dieſes. Da in unſrer Action des Denkens der Begriff doch auch in einem ſeienden iſt, welches zugleich auch an der Natur des objectiven Theil nimmt, und in jeder Action jeder handelnde ganz handelt: ſo muß, wenn die Action was das Erkennen betrifft nicht rein geſondert wird, das mit aufgenommene fremdartige das Erkennen trüben.

XXVII. Zuſaz, und Uebergang zum formalen.

Wenn wir nun dazu ſchreiten reale Erkenntniſſe zu conſtruiren: ſo ſind wir im Gebiet des realen Wiſſens, alſo des ethiſchen und phyſiſchen. Doch kann beides dort nicht abgeleitet

werden, weil man von dem Unterſchied abſtrahirt, und die Ableitung muß doch in der allgemeinen Philoſophie gemacht werden. Alſo müſſen wir ſie irgend wie ſchon haben, ohne es zu wiſſen.

Wenn man den Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand auf das Sein anwendet: ſo kann die Trennung keine abſolute ſein ſondern nur eine relative, weil ſonſt beides ganz aus dem abſoluten herausgeſezt wäre. Alſo Sein, in welchem der Begriff heraustritt, ideales, und Sein, in welchem das Object heraustritt, reales, (beides in gänzlicher Trennung geſezt als reiner Geiſt und reine Materie nur mythiſch) beides zu einer untergeordneten ſecundären Einheit gebunden in der Idee der Welt, beide gegenüberſtehend *) das phyſiſche und ethiſche Wiſſen zu Einem verbunden in der Idee der Wiſſenſchaft.

**) Die Idee der Welt kann aufgefaßt werden als Einheit ſchlechthin, aber auch als Totalität aus mehreren ſpeciell relativirten Einheiten. Beides iſt wahr; leztere ſind das gegebene, jene iſt das nothwendige zu denkende.

So beſtimmt die Idee der Welt auch die Grenze unſeres Wiſſens. Wir ſind an die Erde gebunden. Alle Operationen des Denkens, auch das ganze Syſtem unſerer Begriffsbildung, muß darin gegründet ſein.

---

*) Vorleſ. Betrachten wir beides unter der Form der Action: ſo entſpricht es dem ethiſchen und phyſiſchen Wiſſen. Denn das ethiſche iſt, wo der Begriff das urſprüngliche, das reale das zweite iſt; und das phyſiſche umgekehrt. Das ethiſche Wiſſen iſt, wo der Begriff Urbild, der Gegenſtand Abbild, das phyſiſche, wo der Gegenſtand Urbild, der Begriff Abbild iſt.

**) Alſo ein zwiefaches Sein, die Sphären des idealen und des realen. Es muß eine über beiden liegende Sphäre geben, die die Identität dieſes relativen Gegenſazes iſt. Dieſe iſt die Idee der Welt. Hier entſteht nun die merkwürdige Frage, ob uns die Idee der Welt als Einheit oder als Totalität gegeben iſt, und ob unſer Wiſſen das geſammte Sein ausdrükkt, oder nur das Sein unſrer Welt. Vorleſ.

XXVIII. Fortſezung.

*) Die Idee der Welt ſollte nicht ſein eine eigentliche Ableitung aus dem abſoluten, ſondern nur das Verhältniß beider ausſprechen, in wiefern ſie verſchieden ſind und in wiefern daſſelbe. Verkehrtheit und Widerſpruch in der Darſtellung, als ob das endliche Sein ein Abfall **) von Gott wäre, da immer und ewig daſſelbe Verhältniß beider gegen einander obwaltet.

Von der Idee der Welt haben wir ſo immer nur das formale Element, welches weſentlich aus dem Prozeß der Deduction hervorgeht; das reale muß eben ſo weſentlich aus dem Prozeß der Induction hervorgehen. Lezteres kann ſich nur allmählig vollenden; beide ſind alſo nicht zugleich, und auch deshalb ein Nichtzuſammentreffen beider, alſo Irrthum möglich.

Jedes reale Wiſſen muß ſich auf ein Element der Welt beziehen, alſo auf ein Sein, in welchem auch wieder Identität des Begriffs und Gegenſtandes iſt. Der Begriff erſcheint vom vernünftigen Sein an als abnehmender Factor, aber nirgend als ganz verſchwindend. Was uns als todt erſcheint, muß nur in eine höhere Sphäre aufgenommen und kann ſo nicht für ſich gedacht werden.

Wie das abſolute unter der Form der Identität ſteht, welche aber die Fülle der Gegenſäze unter ſich und in ſich begreift: ſo

---

*) Um Mißverſtändniſſe zu vermeiden, noch dieſes. Vorleſ.

**) Soll nur ſagen ein Zerfallen in Mannigfaltigkeit, giebt aber auch ſo dem Mißverſtändniß Raum. Das Mißverſtändniß wird aber um ſo gefährlicher, da der Ausdrukk einen religiöſen Anſtrich hat und dem Abfall des Menſchen von Gott gleich geſezt, alſo das Böſe, was doch niemals etwas nothwendiges ſein kann, in ſich ſchließend gedacht wird. Iſt die Welt Abfall: ſo iſt das Daſein Uebel, und der Tod (als ſolcher) Rükkehr, Seeligkeit. Ein inconſequenter Myſticismus, in welchem ſich die Speculation von der Mühe der Anſchauung zurükkſehnt nach dem bequemen Treiben der Abſtraction. Bei unſerer Art aufzufaſſen wird die Idee der Welt erſt lebendig, wenn die Reſultate der organiſchen Function ſo weit geſteigert ſind, daß ſie mit denen der formalen zuſammengehen. Vorleſ.

ſteht die Welt und alles in ihr unter der Form des Gegenſazes. Der erſte negative Kanon des Verfahrens iſt alſo der, daß kein Gegenſaz abſolut iſt, ſondern nur relativ. Ein Denken, welches einen abſoluten Gegenſaz iſolirt, ſtellt nichts wirkliches vor.

Da die Unterſuchungen über die Form ſich ſämmtlich auf das reale Wiſſen beziehen: ſo muß man immer ſehen auf das Zuſammenſein deſſen, was überwiegend aus dem Prozeß der Deduction hervorgeht, mit dem, was aus dem Prozeß der Induction. Lezteres (das Reſultat der organiſchen Function) geht aus vom Vorſtellen des einzelnen und beſonderen. Dieſes iſt allemal Quantum und ſteht unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit. Einiges alſo muß hierüber geſagt werden.

Negativ zuerſt dürfen wir nicht ſagen, daß nur die Vorſtellungen des einzelnen darunter ſtehen, denn auch das allgemeinſte hat Antheil an der organiſchen Function. Auch nicht, daß ſich beides nur auf unſern Sinn bezieht, denn die Reſultate der organiſchen Function ſind Reſultate ſeines Zuſammenſeins mit den Dingen.

Fortſezung von Raum und Zeit. XXIX.

Auch die allgemeinen Dinge ſtehen unter der Form des Raumes. Die Art, wie die lebendigen Kräfte über die Erde verbreitet ſind, und das Maaß, in welchem ſie einzelnes erzeugen, ſind räumliche Verhältniſſe. Eben ſo haben ſie zeitliche; in der Zeit ſind Ungleichheiten der erzeugenden Kraft und ungleiche Verhältniſſe ihrer verſchiedenen Functionen.

Raum und Zeit ſind die Art und Weiſe zu ſein der Dinge ſelbſt, nicht nur unſerer Vorſtellungen, welches aus unſerer Hauptanſicht des Wiſſens folgt, weil alles reale Wiſſen zugleich ein quantitatives iſt. Beide Formen ſind alſo in der Vorſtellung ſowol als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden ſie ſeien, iſt leer.

Die Frage, ob der Raum etwas für ſich ſei, beruht immer wenn auch noch ſo verſtekt auf der Vorſtellung vom leeren

Raum. Es giebt aber keinen; wenn er auch nicht mit Materie erfüllt iſt, ſo iſt er mit Action erfüllt.

Alles, was unter der Form des Gegenſazes ſteht, ſteht auch unter beiden. Mit dem getheilten und relativen Sein ſind ſie zugleich geſezt. Der Raum iſt das Außereinander des Seins, die Zeit das Außereinander des Thuns. Der innere Raum oder erfüllte Raum repräſentirt die Mannigfaltigkeit des Dinges in der Einheit ſeines Seins. Jeder erfüllte Raum repräſentirt einen inneren Gegenſaz; wo dieſer aufhört, wie zwiſchen Seele und Leib, da iſt auch kein Raumverhältniß. Jeder Zwiſchenraum repräſentirt einen äußeren Gegenſaz; wo dieſer aufhört, wie bei der Welt überhaupt, da iſt auch kein Zwiſchenraum. Die Action vernichtet den Raum. Zwei Agentia ſind ſich unmittelbar gegenwärtig. Der äußere Gegenſaz einer Action, wodurch ſie ſich von einer andern unterſcheidet, wird bezeichnet durch die erfüllte Zeit; der innere Gegenſaz, wodurch ſie in ſich ſelbſt in Action und Reaction zerfällt, wird bezeichnet durch die Zwiſchenzeit.

Dieſe Anſchauung von der Bedeutung von Raum und Zeit iſt nur hieher gehörig. Alles weitere wäre entweder phyſiſch oder mathematiſch.

XXX. Ueber die gemeine Logik, mit vorzüglicher Rükkſicht auf die von A. G. Baumgarten.

Unſere Aufgabe das Denken jedesmal ſo zu conſtruiren, daß es ein Wiſſen wird, und jedesmal zu wiſſen, wie weit ſich ein gegebenes der Idee des Wiſſens nähert, hat bisher ſollen gelöſt werden durch die Logik. Daher noch einmal die Unzulänglichkeit derſelben zu erwägen.

Außer den drei Elementarcapiteln, welche nicht genügen, weil ſie keine Regeln des Fortſchreitens geben, kommt in Betracht die Heuriſtik, welche in empiriſche und aprioriſche getheilt iſt. Iſolirt läßt ſich aber nichts finden. Auch kommt die aprioriſche auf die andere zurükk, weil die Axiome auf Definitionen beruhen.

Die Definition iſt das **punctum saliens**, weil ſie zwiſchen Begriffs- und Sazbildung den Uebergang bildet. Hauptfehler, daß Real- und Nominaldefinition als Arten einer Gattung betrachtet werden, da doch nur die erſte ein Wiſſen als Element der Wiſſenſchaft conſtruirt, die andere ein zufälliges und fragmentariſches. Dieſe Gleichſezung beweiſt, daß die Logik nicht auf die Conſtruction ausgeht, ſondern nur auf das fragmentariſche. Zweiter Hauptfehler, daß der Form nach aller Werth auf die Sazbildung gelegt wird, mit welcher ſich die Heuriſtik ausſchließlich beſchäftigt, alle Sazbildung aber auf den Axiomen beruht, und dieſe vermittelſt identiſcher Säze aus den Definitionen gebildet werden. Alle Erfindung ſtekkt alſo in dieſen, und folglich in der Begriffsbildung, zu welcher die Logik ſo gut als keine Anleitung giebt.

Die Geſchichte der Wiſſenſchaft beſtätigt, wie ſchlecht es bis jezt mit der Begriffsbildung geſtanden, indem das Feld der Beobachtung ſich zwar immer erweiterte, aber die Syſteme mit immer größerer Schnelligkeit auf einander gefolgt ſind. Das ganze Zeitalter bis auf die wenigen Punkte, welche die Dürftigkeit der Logik fühlten, trägt den Charakter des Ariſtoteles als ihres Stifters an ſich.

Einleitung zum zweiten Theil. XXXI.

Wir haben nun das bisher gefundene anzuwenden 1. auf Begriffsbildung, 2. auf Urtheilsbildung.

Anm. An der Logik war es ein Fehler keine Regeln zum Uebergang zu geben außer dem unnüzen Syllogismus, weil ſie alles durch Ableitung erzwingen will. Wir haben kein anderes formales Princip als die Anſchauung des Wiſſens ſelbſt, und jedes einzelne iſt nur wahr, in wiefern es dieſe in ſich hat. Von ihr ſind wir bisher aufwärts zum abſoluten gegangen; und nun abwärts zum einzelnen. Ueber Verknüpfung können wir nur im Anhang reden.

Anm. *) Syſtematiſch zu behandeln wäre doch wol die Combination

*) Dieſe Anmerkung hat der Zettel unter dem Texte.

des durch Induction gefundenen mit dem durch Conſtruction gefundenen. Dies iſt freilich im weſentlichen Subſumtion. — Dann iſt auch die Conſtruction ſelbſt Combination, und kann behandelt werden nach der Frage, Welche Gegenſäze ſchneiden ſich und nehmen einander an?

Ehe wir in die Eintheilung eingehen, giebt es noch beiden Formen gemeinſames, was auf der Anſchauung des Wiſſens als eines werdenden beruht, welche wir hier weiter fortzuführen haben.

Was iſt das Denken, wenn es nicht ein vollendetes Wiſſen iſt?

Einem ſolchen Denkacte fehlt entweder der Charakter des Wiſſens mit Bewußtſein. Dann iſt er, wenn der denkende eine objective Richtung hat, ein unvollendeter, ein Nochnichtwiſſen; iſt er vollendet: ſo hat der denkende keine objective Richtung, und er iſt reine Fantaſie.

Oder der Charakter fehlt ihm ohne Bewußtſein, und dann iſt er ein Irrthum.

Oder er hat den Charakter ohne Bewußtſein, und dann iſt er eine richtige Meinung, in welcher inſtinctartig beides zuſammengetroffen iſt ohne Anſchauung des ganzen im einzelnen.

Indem wir alſo auf die Conſtruction des Irrthums ausgehen, müſſen wir lernen, wie zu prüfen ſei, ob wir in dem einzelnen immer das abſolute haben, und wie wir uns während des ganzen Verlaufs vor dem Irrthum zu hüten haben.

Wir müſſen alſo dieſen zuerſt im allgemeinen begreifen lernen.

XXXII. Man muß die beiden Functionen des Denkens als unabhängig von einander ſezen. Nicht erſt theilt ſich der urſprünglich Eine Denkact nach beiden Seiten hin, ſondern jeder einzelne iſt nur eine Vereinigung beider. Jede Function iſt immerwährend in einer einſeitigen Thätigkeit, der einzelne Act hebt nur heraus und entſteht aus dieſer beiderſeitigen Heraushebung. Wir haben immer weit mehr im Sinn, als wir wahrnehmen, und auch immer mehr in der Vernunft, als wir Begriffe bilden.

Der Irrthum iſt dadurch möglich, daß es kein nothwendiges Band in uns giebt zwiſchen den beiderlei Elementen. Im Augenblikk der Vereinigung iſt keine Garantie für das Zuſammengehören beider. Dieſe bildet ſich erſt aus dem ganzen Syſtem des Wiſſens, und ſo kann man ſagen, das Wiſſen entſtehe aus dem Irrthum.

Urſprüngliche Form des Urtheils *) iſt Fixiren eines Begriffs aus einer einzelnen Action (und umgekehrt?).

Es fragt ſich, welches von beiden wir zuerſt vornehmen ſollen, Begriff oder Urtheil? XXXIII.

Geſchichtlich verfahrend müßten wir das lezte, weil offenbar im Bewußtſein des Kindes eher Actionen geſezt ſind als Dinge. Wenn es ſich Dinge gegenüberſezt, muß es ſich zugleich ſelbſt als einzelnes ſezen, aber das individuelle tritt erſt allmählig aus dem univerſellen heraus, welches alſo vorangehen muß.

Auch die Sprache beſtätigt dies. Das unperſönliche Zeitwort war offenbar früher als das perſönliche, welches einen Begriff als Subject vorausſezt. Die grammatiſche Dignität der dritten Perſon im hebräiſchen deutet darauf, daß ſie urſprünglich das unperſönliche Verbum war, dem die Perſönlichkeit erſt angebildet worden iſt, und auch wir brauchen noch in demſelben Maaß das unperſönliche Zeitwort, als ſich uns die Gegenſtände nicht vollſtändig ſcheiden. Daher iſt es auch ein ſehr heilſamer Prozeß überall, wo es auf die Conſtitution eines realen Wiſſens ankommt, die beſtehende Begriffsbildung bei Seite zu ſezen und alles unabhängig aus dem Geſichtspunkt der Action anzuſehen.

Hier aber, wo es uns mehr auf die Conſtruction des formalen ankommt, muß die andere Anſicht vorangehen, daß das Urtheil in ſeiner vollſtändigen Form eine Syntheſis aus Begriffen darſtellt und der Begriff alſo als das elementare vorangehen muß.

*) Vorleſ. Allerdings iſt dies eine urſprüngliche Form des Irrthums. So in der Naturwiſſenſchaft, wo man Actionen für Sein, und in der Ethik, wo man Sein für Actionen anſah.

Das Zeitwort repräſentirt eben ſo wohl einen Begriff, als das Hauptwort; es iſt die Action unter die Potenz des Begriffs geſtellt. Denn es hat dieſelbe Identität des allgemeinen und beſonderen in ſich, welche das Weſen jedes Begriffes ausmacht; die einzelne Action iſt auch nur eine Aeußerung der weiter verbreiteten allgemeinen Function. Alſo zwei Claſſen von Begriffen, die, welche ihrer Natur nach Subject ſind und nur mittelbarer Weiſe können Prädicat werden, und die ihrer Natur nach Prädicat ſind und nur mittelbar können Subject werden.

Von beiden gilt allgemein, daß keine Begriffsbildung jemals bis zum vollſtändigen Wiſſen vollendet iſt, eben wegen der Identität des allgemeinen und beſonderen. Jeder unter dem abſoluten ſtehende Begriff hat zugleich einen Typus des beſonderen, weil er nicht aus der Conſtruction allein real hervorgeht. Nun iſt das beſondere das im Sein rein gegebene aber nicht im Denken rein aufgehende, und das allgemeine das im Denken vollſtändig gegebene aber im Sein nicht rein aufzuweiſende. Alſo ſind beide Aſymptoten, und nur durch Beziehung auf das abſolute als nothwendiges Supplement kann ihre Identität vollendet werden. Es iſt daher nothwendig zu wiſſen, woher jedes Element des Begriffs ſtamme, und beide Arten einander immer mehr einzubilden. Nur ſo werden wir unterſcheiden können, was in unſeren Begriffen Wiſſen und was Nichtwiſſen iſt.

XXXIV. **Charakteriſtik der zwei Begriffsclaſſen.**

1. Bei den Begriffen, welche Action ausdrükken, tritt das quantitative hervor; ſie ſind die, von denen Platon ſagt, daß ſie das Mehr und Minder zulaſſen. [In der ſubſtantiviſchen Form iſt dies nicht mehr ſo kenntlich als im reinen Verbo. Am unkenntlichſten in den relativen Adjectiven und Subſtantiven, die Platon anführt, Klein, groß, Kleinheit, Größe; aber doch läßt ſich leicht zeigen, daß auch dieſe Action ſind.] Bei den directen

Subſtantiven tritt dies zurükk und das In ſich ſelbſt beſtimmt ſein und keines Grades fähig tritt hervor. Ein Lieben iſt mehr Lieben als das andre; ein Pferd iſt nicht mehr Pferd als das andre, wenn es auch größer iſt.

2. Bei denen, welche ein Sein repräſentiren, geht der Prozeß der Subordination durch beſtimmte Vielheit bis zu den einzelnen durch viele Stufen; bei denen, welche Action ausdrükken, tritt die Subordination zurükk, und die Coordination unter der Form der unbeſtimmten Vielheit tritt hervor. Jenes iſt natürlich, da jedes Sein eine abgeleitete Einheit iſt, welche wieder in einen beſtimmten Cyclus von Gegenſäzen zerfällt. Dieſes iſt natürlich, weil jede Action ein Zuſammenſein iſt einer Function des Subjects mit einem andern Gegenſtande, und nicht jedes ſolches eine beſondere Art bilden kann.

Zuſäze zur Charakteriſtik. XXXV.

ad 1. Der Gegenſaz iſt nur relativ.

Am Ende auf der Seite des Seins, wo die unbeſtimmte Vielheit eintritt, kann man nicht mehr das einzelne in ſich ſelbſt als nothwendig und beſtimmt verſtehen, ſondern die Differenz des einen vom andern tritt nur heraus als Zuſtand der productiven Kraft durch Zeit und Localität beſtimmt, und begränzt dieſe als Action und als Mehr und Minder. Nur an den Menſchen macht man die Prätenſion der Individualität, daß der einzelne eine durchgehende und unter ſich analoge Modification der Idee des Menſchen ſein ſoll. — Eben ſo auch auf der Seite der Action, wenn man dieſe abgeſehen von aller näheren Beſtimmtheit in ihrem Subject betrachtet, ſo erſcheint ſie als eine nothwendige Function und bei dieſer Anſicht verſchwindet auch das Mehr und Minder. (Jede einzelne Action trägt noch das Mehr und Minder, weil ſie ihr crescendo und decrescendo hat. Daſſelbe findet aber auch bei jedem einzelnen Dinge ſtatt, nur weniger das Weſen afficirend; alſo auch von dieſer Seite relativ.)

ad 2. Ebenfalls relativ. Der Uebergang zwiſchen dem Typus der beſtimmten und der unbeſtimmten Vielheit geſchieht auf der Seite des Seins durch den Mittelbegriff der Varietät, welcher von beiden etwas hat und in welchem alſo der Gegenſaz aufgehoben iſt. Auf den unvollkommenen Stufen des Seins iſt dagegen auch die Gattirung verworren und erſcheint als allmähliger Uebergang (da doch der eigentliche Unterſchied darin beſteht, daß wenn auch Arten eine Reihe bilden doch keine als Uebergang zu der andrn anzuſehen iſt.)

Folgerung. Es iſt alſo Kanon 1. Etwas unter dem Geſichtspunkt des Mehr und Minder betrachten und es als Action betrachten, iſt einerlei. Und eben ſo, Sein iſt fixirtes. 2. Was nur unter der Form der unbeſtimmten Vielheit betrachtet und alſo nicht gattirt werden kann, iſt als Action zu betrachten. Und eben ſo, Was auf eine beſtimmte Vielheit gebracht werden kann, muß auch für ein fixirtes Sein gelten. Andeutung für die Folgen, die hieraus für eine Behandlung der Wiſſenſchaften fließen.

XXXVI. Begriffsbildung durch Induction.

(a) Offenbar iſt dieſe das früher heraustretende. Die Conſtruction, wenn ſie bewußt wird, findet ſchon alles durch jene gethan.

(b) Völlig getrennt ſind aber beide Operationen nie. Wie jedes Wiſſen eines Begriffs eine Identität von beiden iſt: ſo iſt auch jede in jedem Moment ihrer Thätigkeit im Einswerden mit der andern begriffen.

Die Induction zerfällt in zwei Momente. Erſter Moment, Ausſonderung eines Gegenſtandes aus der allgemeinen Maſſe als Einheit. Dies kann nur auf einer Action beruhen, zu welcher ein Theil der allgemeinen Maſſe verbunden iſt. Erſte Anzeigen ſind Farbe und Bewegung, wovon eins immer die Gewährleiſtung des andern iſt. So im Bewußtſein des Kindes, ſo auch bei uns unter fremden Gegenſtänden oder einem zu weiten Geſichtskreiſe. Hier iſt eigentlich keine Regel zu geben; es iſt alles unbewußt. Richtig wird gebildet, wenn der Gegenſtand

ein Glied im Syſtem der Begriffe abbildet. Dieſes Syſtem iſt angeboren, d. h. es wohnt uns ein als eine Thätigkeit, um vermittelſt der Einigung mit der realen Seite zum Bewußtſein zu kommen. Wie ein erſtes Zuſammentreffen dieſer Art könne Erinnerung heißen.

Der Begriff wird erſt durch den zweiten Moment gebildet. Vorläufige Frage, bei welchem von beiden der Irrthum angeht. Der Sinn an ſich trügt ſo wenig, als die Vernunft an ſich. Aber dies An ſich iſt nie ein empiriſcher Punkt. Der Irrthum liegt im Zuſammenſein beider, und jeder empiriſche Punkt iſt ein ſolches. In jedem daher und auch ſchon in dem vorläufigen Sezen des Gegenſtandes iſt Irrthum möglich. Man macht die Einheit zu klein oder zu groß. Alſo nur proviſoriſch zu ſezen.

*) Wie das einzelne Sein aus der verworrenen Maſſe her- XXXVII.
ausgenommen wird: ſo die einzelne Action aus dem verworrenen allgemeinen Leben.

Wie das Sezen eines Dinges auf dem Wahrnehmen einer Action beruht: ſo das Sezen einer Action auf dem Wahrnehmen eines Dinges, ſo daß beides zugleich und durch einander wird. Auch beruht das Sezen der Action auf zwei Factoren, der Raum wird repräſentirt und das Reſultat wird repräſentirt. Es ſind dieſelben wie beim Sezen des Dinges, nur in umgekehrtem Verhältniß.

Wie es noch ins kleine hinein und ins große hinaus für alle eine verworrene Maſſe giebt: ſo auch ins kleine und große ein allgemeines Leben, woraus die einzelnen Actionen erſt ſollen ausgeſchieden werden, ſo daß der Prozeß immer fortgeht.

Der Irrthum kann nur ſein, daß der Gegenſtand für die vorausgeſezte Action, oder die Action für den vorausgeſezten Gegenſtand zu groß oder zu klein iſt. Da der Prozeß der erſte

*) Das XXXVI. vom Ausſondern eines Gegenſtandes geſagte gilt auch vom Ausſondern einer Action. Die Parallele wird hier vollſtändig durchgeführt.

vorläufige iſt: ſo iſt noch nichts da, wodurch er berichtigt wer-
den könnte. Er kann es nur durch ſeine eigne Fortſezung, und
es kommt nun der Kanon heraus das ſo geſezte nur provi-
ſoriſch zu ſezen, bis es ſich von allen Seiten als Einheit des
Gegenſtandes oder als Action beſtätigt hat.

Wenn in einem ſolchen Moment Wahrheit iſt: ſo iſt alſo
darin Identität des Seins und Thuns (weil nur eins durch
das andre wird). Auch Identität der Induction und Conſtruc-
tion, weil die Einheit der Totalität der Maſſe entgegengeſezt iſt,
und alſo die Form des Gegenſazes in ſich hat.

Der Uebergang aus dem erſten Moment in den zweiten
ſezt Vielheit des erſten voraus. Wir können aber auch die
Operation des erſten nur als eine gleichzeitige Vielheit denken.

XXXVIII. *) Der erſte Moment iſt mehr aus dem Geſichtspunkt des
einzelnen empiriſchen Bewußtſeins betrachtet. Da aber das Den-
ken gleich Wiſſen werden will: ſo will es auch ein identiſches
in vielen werden. Auch der erſte Moment ſtrebt daher nach
Mittheilung. Wahre Einheit iſt aber noch nicht gefunden, ſon-
dern auf einander beruhendes Sein und Thun, wovon jedes
wieder auf zwiefacher Wahrnehmung ruht. Daher Mannigfal-
tigkeit von Merkmalen noch erhöht durch die fortgeſezte Beob-
achtung des geſezten in mehreren Zeitpunkten. Dieſe Mannig-
faltigkeit kann aber nur als Aggregat erſcheinen; ſie wird die
Nominaldefinition, deren Bedürfniß ſich hieraus erklärt, aber
auch wie ſie unmöglich als Species neben der realen, ſondern
nur als Vorbereitung zu derſelben auftreten kann.

Betrachten wir den zweiten Moment im großen zunächſt
aus dem Geſichtspunkt der Identität des Wiſſens in allen: ſo
ſcheint das geſchichtlich gewordene jenem Merkmal durchaus zu
widerſprechen. Der Wortſchaz einer Sprache entſpricht dem der

*) Betrachtung der beiden Momente in Beziehung auf den Charakter des Wiſſens, daß es ein in allen identiſches Denken iſt.

andern genau genommen nirgend, offenbar wenigſtens in vielen Gebieten nicht. So auch in der Zeit ändern ſich die Begriffe im Gebiet einer und derſelben Sprache, ſo daß ein Wort eine Reihe von Bedeutungen durchläuft.

Zuerſt die coexiſtirende Differenz iſt nicht Irrthum ſondern relativirtes Wiſſen. Die Nationalvernunft verhält ſich zur menſchlichen, wie die menſchliche zur allgemeinen. Jede hat etwas, was ſie an ſich darſtellt, alles andre aber in Bezug hierauf, wie der Menſch überhaupt alles in Bezug auf die Erde.

(Die erſte Aufgabe iſt für jede eigenthümliche Sphäre den Charakter zu finden, wodurch das abſolute in ihr befaßt iſt.)

Die Irrationalität geht nicht nur auf Nationen, ſondern XXXIX.
auch auf kleinere Corporationen, ja zulezt auf einzelne Menſchen, nur je enger die Sphäre, um deſto mehr iſt das a parte potiori gemeinſchaftliche und um deſto weniger das eigenthümliche.

Man kann nicht etwa ſagen, das eigenthümliche ſei nur die Combination und die Begriffe allen gleich gegeben. Denn mit dieſen wäre auch jene beſtimmt, und es bliebe nur eine äußere Differenz, daß der eine dieſe macht und der andre jene. — Je nachdem man ſich ſtellt kann man ſagen das eigenthümliche und relative ſei nur in der organiſchen Function gegründet, oder in der Vernunft, weil nämlich die Vernunft nur durch jene im endlichen real wird und jene nur durch dieſe ein wirkliches Denken produciren kann.

Nun iſt aber doch nur das in allen identiſche Denken das Wiſſen, wie iſt alſo der Widerſpruch zu löſen? Zwiefache Procedur. Einmal alles differente auszuſcheiden und nur das rein identiſche übrig zu laſſen. So bleibt am Ende nur das abſolute übrig. Dann alles zuſammen zu faſſen und die Irrationalität durch Kritik aufzuheben, d. h. dadurch, daß man das Princip der Eigenthümlichkeit als ein eignes Sein mit zu verſtehen ſucht und dadurch eine indirecte Gemeinſchaft des Denkens zu Stande bringt. Beide ſind iſolirt nichts. Das abſo-

lute iſt nichts ohne dieſe Totalität des realen Wiſſens, und dieſe nichts ohne jene. Die Identität von jenem muß die Totalität von dieſem vermitteln, und die Realität von dieſem muß die Identität von jenem erfüllen.

Wenn nun das relative Wiſſen nicht der Irrthum iſt: ſo erſchwert es doch die Entdekkung des lezteren. Nämlich ſo lange ich das Princip einer Individualität nicht verſtanden habe, bleibt ungewiß, ob ein nur nicht harmoniſches Denken ein ſolches iſt oder ein Irrthum. In der ungewiſſen Sache kann man nur von Vorausſezungen ausgehen. Doppelte. 1. Ich kann alles als falſch anſehen, was nicht ſein individuelles Princip mit zur Schau trägt. 2. Ich muß alles als wahr annehmen, was nicht abſoluten Regeln des Denkens widerſpricht.

Das einzelne fremde kann ich mir nicht aneignen; aber ich ſoll es in der fremden Begriffsbildung nachconſtruiren.

Unſer Wiſſen beſteht alſo aus zwei Factoren, dem reinen Wiſſen, welches die Identität des Seins und Denkens conſtruirt, und dem kritiſchen, welches die Principien einzelner Begriffsbildungen conſtruirt.

Nur in dieſer Duplicität iſt die Erfüllung des Sazes, daß das Wiſſen ein in allen identiſches Denken iſt.

XL. Das kritiſche iſt alſo ein urſprüngliches Element des Wiſſens, da es ſchon bei der früheſten Form der Begriffsbildung unentbehrlich iſt. (Denn auf jeden einzelnen wirkt ſchon das Princip der Begriffsbildung anderer einzelner ein.) Das reale Wiſſen iſt aber auch deshalb ein nie völlig zu Stande zu bringendes, weil, wenn das Princip des eigenthümlichen als ein eignes Sein, deſſen einzelne Actionen die Vorſtellungen ſind, erkannt werden ſoll, (die Aufgabe iſt dann Aus einer Anzahl gegebener Actionen die eigenthümliche Kraft zu finden, aus der ſie hervorgegangen ſind) dies nur durch Identität von Induction und Conſtruction (nämlich wenn man eine Einheit ahndet, muß

man dieſe als Allgemeinheit in ihre beſonderen Theile zerlegen, und wenn dieſe hernach mit den verſchiedenen Momenten der Induction zuſammenſtimmen: ſo entſteht Sicherheit) geſchehen kann, und alſo das ſpätere ſchon beim früheren vorausgeſezt wird. Es iſt nie apodiktiſch nachzuweiſen, weil erſt durch den Erfolg ſich bewähren kann, ob man wirklich homogenes zuſammengeſtellt habe.

Auch die Ausſcheidung des Irrthums kann alſo nicht von hieraus allein gehen, ſondern muß noch von einem andern Punkt angefangen werden.

In jeder Action iſt das Ding ganz thätig, und nur einzelne Functionen treten heraus. Im Denken außer der Vernunft noch die organiſche. Dieſe hat zwei Seiten, objective zur Beſtimmung des Gegenſtandes, ſubjective zur Beſtimmung des Zuſtandes. Auch Zuſtände können zuſammengeſtellt und unter Einen Begriff gebracht werden. Wenn nun die ſubjective hervortritt, wo ſie zurükktreten ſoll: ſo muß Irrthum entſtehen. Bei Zuſammenſtellungen der Einzelheiten muß das angeborne Begriffsſyſtem unbewußt thätig ſein, und mit ihm die objective Seite der organiſchen Function. Wenn ſtatt deſſen die ſubjective zuſammenſtellt: ſo werden die Dinge nur nach Relation zum vorſtellenden zuſammengeſtellt, nicht nach ihrem Sein. Dies Hervortreten der Perſönlichkeit iſt Sünde, und der Irrthum alſo entſteht aus der Sünde. Wie auf der ethiſchen Seite die Menſchen nur allmählig von der Sünde zur Tugend übergehen: ſo auf der theoretiſchen nur allmählig vom Irrthum zur Erkenntniß.

Der Irrthum iſt nie abſolut. Auch die in der Empfin- XLI.
dung vorgeſtellten Relationen führen auf etwas wahres, nur iſt es nicht das, durch deſſen Zuſammenſtellung das Weſen der Dinge erkannt wird.

*) Jede höhere Stufe im Prozeß der Induction iſt der unterſten an und für ſich ähnlich; aber es iſt Richtigkeit und Unrichtigkeit im Zuſammenfügen derſelben. Man kann Mittelſtufen überſpringen. Dadurch werden die höheren Begriffe leer, weil ſie die lebendige Anſchauung des untergeordneten Cyclus nicht in ſich tragen. Dies entſteht aus dem Iſoliren der Induction **). Man kann ſich auf nicht realen Zwiſchenſtufen feſtſezen. Dies iſt daſſelbe mit dem erſten Irrthum. Wenn in dem Ueberſpringen Regelmäßigkeit iſt, die ſich durch weiteres Arbeiten ausfüllt: ſo iſt doch das Schema des Wiſſens in dem Prozeß; aber in der Ungleichförmigkeit enthält er dieſes Schema nicht. Die Ungleichförmigkeit kann auch nur aus eingemiſchter Subjectivität entſtehen.

Das Ueberſpringen entſteht aus dem Streben nach oben, weil man jeden Begriff nur in der Identität der ganzen Reihe fixiren kann. Hülfsmittel dagegen iſt der zweite Kanon, Man muß die Induction immer im Einswerden mit der Conſtruction zu erhalten ſuchen, d. h. indem man eine Art ſucht, die Nebenarten wenigſtens diviniren, und alſo in der gefundenen Einheit den Gegenſaz ſuchen, als deſſen eines Glied ſie von der Conſtruction aus würde gefunden worden ſein. So wird die Induction reale Vorbereitung auf den ſpäteren Prozeß der Conſtruction.

---

*) Vorleſ. Bisher nur die niedere Stufe im Prozeß der Induction, wie aus homogenen Einzelheiten ein Begriff gebildet wird. Wird nun aber aus mehreren niederen Begriffen der Begriff der Gattung gebildet: ſo iſt der Prozeß der nämliche. Es iſt aber dabei auf ihren Zuſammenhang und auf die Art des Aufſteigens zu achten. Hier ſind zwei Fehler möglich, 1. wenn man natürliche Stufen überſpringt und gleich zu einem weit allgemeineren fortgeht; 2. wenn man anſtatt zu dem nächſt höheren aufzuſteigen ſich auf einer fingirten Zwiſchenſtufe hält, welcher nichts reales entſpricht.

**) Anmerk. Schl's. Wenn der Begriff der Gottheit aus Induction zu ſchnell gebildet wird, entſteht nur der Begriff des leeren allgemeinſten Weſens. Nur wenn man immer in der Identität mit der Conſtruction geblieben iſt, und alſo auf die Gegenſäze gekommen, kann er gut werden.

Zuſäze zur Induction. XLII.

1. Die ſucceſſive Differenz. Umbildung der Begriffe wird nöthig, wenn zwiſchen den einzelnen Gebieten mehr Zuſammenhang entſteht, (das Verſtändniß jedes Seins iſt zuſammengeſezt aus ſeiner Beſonderheit und ſeinem Bedingtſein gegen alles übrige) wenn man ſich der Gegenſäze mehr bemächtigt. Auch dies iſt nicht Irrthum. Beiſpiel a. das Perſonificiren der mythiſchen Periode; der richtige Inſtinct will die Idee des Lebens nicht fahren laſſen, hat aber noch nicht die verſchiedenen Formen. b. in der Naturbeſchreibung ganz andre Claſſificationen, ſo lange man nur noch weniges kannte.

2. Unterſchied zwiſchen natürlichem und künſtlichem Syſtem von Begriffen. Erſteres iſt nur das bleibende, aber nicht vollſtändige, lezteres das vollſtändige, aber nur vorübergehende. Geht nur von einer Function aus und entſpricht nicht der natürlichen Modification der lebendigen Kräfte.

3. Zuſaz zum erſten Kanon. Da kein Irrthum abſolut iſt und es erſt wird durch Eintreten in eine falſche Reihe, kann man ihn auch ſo ausdrükken, Man bleibe ſich nur immer bewußt, ob man im Aufſuchen eines Seins oder eines Thuns begriffen iſt, und verwechſele beides niemals.

4. Müſſen die Aufſteigungspunkte überall gleich ſein der Zahl nach? — Unbeantwortlich, wenn man darauf ſieht, wie überall beſtimmte und unbeſtimmte Vielheit zuſammen ſind.

Wo die ſtrenge Specification dominirt, da findet mehr, wo die Spielarten, da findet weniger Gattirung ſtatt.

5. Zuſaz zum zweiten Kanon. In dieſem liegt auch die Hülfe gegen die Tendenz zum Ueberſpringen. Wenn man die Maxime feſtſtellt, die Aehnlichkeit aus den beſtimmten Formen zu nehmen und nicht aus den allgemeinen: ſo wird ſich, wenn man eine große Menge von Einzelheiten vor ſich hat, die allgemeine Aehnlichkeit ſogleich darſtellen, man wird ſich aber von dieſer zurükkführen auf die ſpeciellere. In einer Menge von Ein-

zelheiten werden ſich gleich in dieſer Hinſicht Differenzen finden, die man alſo ſich wenigſtens aufgeben wird als Gegenſäze aus der höheren Einheit zu verſtehen. So iſt im Inductionsprozeß die Formel der Deduction gleich mit enthalten und man iſt im Conſtruiren eines wahren Wiſſens begriffen.

XLIII. Schluß der Induction.

Die aufgeſtellten Kanones ſind nicht mechaniſch zu gebrauchen. Man kann durch ſie den begangenen Fehler erkennen, aber man wird ihn nicht vermeiden, wenn das innere Princip fehlt, deſſen Ausdrukk ſie ſind. — Das Philoſophiren iſt deshalb Kunſt, weil die Anwendung der Regeln nicht wieder unter Regeln zu bringen iſt. Sie ſteht unter der Geſinnung und dem Talent.

Der Irrthum wird vermieden durch die Klarheit und Rechtlichkeit der Geſinnung, welche die Sinnlichkeit hinter dem objectiven Intereſſe zurükktreten macht. Das Ueberſpringen (wobei auch Eigenliebe zum Grunde liegt, die ſich möglichſt ſchnell auf den höhern Punkt heben will, auf welchem der, welcher die Erkenntniß des abſoluten beſizt, über den anderen ſteht) wird vermieden durch die Liebe zum realen, welche ſo wenig als möglich von dem gefundenen Gegenſtande loslaſſen will, alſo auch beim Aufſteigen ſo viel als möglich daran feſthält. Dieſe Liebe wird freilich nur auf ein beſtimmtes Gebiet gehen können und iſt das eigentlich wiſſenſchaftliche Talent (welches freilich nur auf einen gewiſſen Cyclus von Gegenſtänden gehen kann, daher hieraus eine wirkliche Vertheilung des wißbaren entſteht). Ohne ſie giebt es nur leere Speculation.

Wenn der Inductionsprozeß ſo geführt wird, muß er da endigen, wo die Deduction anfängt. Da dieſes nun die Totalität des lebendigen iſt: ſo muß man vorzüglich aus dem Gebiet des lebendigen nicht hinausgehen. Dies wird erreicht, wenn jedes allgemeine wieder als ein beſonderes angeſehen wird, welches ohne ſein coordinirtes nicht beſtehen kann und mit dieſem zu-

gleich lebendig in dem höhern aufgenommen iſt. (Beiſpiel des Aufſteigens von einem Individuo durch Thier und Leben zum Weltkörper.) Dieſe Procedur iſt in der Natur des Begriffes ſelbſt gegründet, welche immer Identität des allgemeinſten und beſonderen iſt.

Von Begriffsbildung durch Deduction.

Sie iſt um ſo weniger ohne jene, als jene die erſte iſt, und nur abgeſondert zu betrachten, weil ſie auch als überwiegender Factor vorkommt.

Als Anfangspunkt der Deduction ſteht der chaotiſchen Wahrnehmung gegenüber das dunkle Bewußtſein des abſoluten, lediglich unter der Form der Tendenz, welche eben durch den Prozeß ſoll realiſirt werden vermöge eines eben ſolchen Ueberganges vom unbeſtimmten Bewußtſein zum beſtimmten. Dieſes unbeſtimmte Bewußtſein des abſoluten zu verfolgen, dazu treibt uns die chaotiſche Wahrnehmung, ſo wie dieſe zu entwikkeln uns jene treibt. So iſt alles Wiſſen durch beide Prozeſſe und jeder durch den andern bedingt. Ohne Vernunft troz alles organiſchen Syſtems kein materielles Wiſſen, ohne organiſches Syſtem troz aller Vernunft kein formales.

Sezt man das Differential beider Prozeſſe, aber die Deduction nach der Induction beginnend: ſo will jene durch Herausbildung aus der Einheit d. h. durch Gegenſaz finden, was dieſe durch Ausſcheidung aus dem mannigfaltigen fand, und ſo geht die Form des Gegenſazes herab bis zum einzelnen. Die dunkle Idee des abſoluten und die chaotiſche Mannigfaltigkeit gehören eben ſo zuſammen, wie die vollendete Idee des abſoluten und die Totalität des realen Wiſſens.

Der Deductionsprozeß zerfällt auch in zwei Momente. Man muß einen Theilungsgrund finden und man muß Begriffe eines Seins conſtruiren, welches dem darin liegenden Gegenſaze entſpricht, und welches wieder als Einheit geſezt werden kann, in

welcher ein Gegenſaz aufzufinden iſt, alſo auch eine Identitätsſphäre *).

XLIV. Fortſezung der Deduction.

Die beiden Momente ſind eben ſo wenig ganz von einander zu trennen wie die der Induction. Das Princip eines Gegenſazes kann nicht beſtimmt geſezt ſein, als indem eine Theilung des Seins zugleich geſezt wird. Und man kann kein getheiltes Sein denken als mit ſeinem Theilungsgrunde zugleich.

Der ganze Prozeß iſt am beſten zu betrachten aus dem erſten Anfang. Die Idee des abſoluten iſt das erſte Glied; in dieſem finden wir die Theilungsgründe Sein und Thun, ideales und reales; die relative Vereinigung derſelben oder die Welt iſt das zweite Glied. Jenes iſt Einheit, nothwendiges, nichtgegebenes; dieſes iſt Vielheit, bedingtes, zu gebendes. Dieſe Charaktere wiederholen ſich auf jeder Stufe. Jedes Glied außer dem erſten iſt Identität von dieſen, weil es erſtes und lezes Glied iſt **); dem erſten wird dies ergänzt dadurch, daß die Totalität des beſonderen wieder identiſch mit dem abſoluten iſt.

Es fragt ſich, wenn wir von dem, was wir durch die Induction wiſſen, wiewol es früher iſt, abſtrahiren, wie man muß, wenn man die eine Seite des relativen Gegenſazes für ſich betrachtet: wie finden wir dann die Theilungsgründe? Wir haben die Idee des abſoluten auf dieſer Stufe nicht als Fülle der Identität mit dem Bewußtſein der darin aufgehobenen Gegenſäze, ſondern als Fachwerk, als regulatives Princip. (Man ſieht, für die am Anfang gerügte Abſurdität ***) giebt es einen Mo-

*) Vorleſ. Das erſte Moment iſt, ein principium divisionis zu finden, das zweite, aus dieſem einen Gegenſaz ſo zu bilden, daß jedes Glied eine Einheit ſei.

**) Es iſt erſtes Glied als Einheit und als ein nothwendiges; es iſt zweites als ein mannigfaltiges und gegebenes.

***) daß etwas ein regulatives Princip für unſer Verfahren ſein könnte ohne wirklich zu ſein. Vorleſ.

ment, auf welchen ſie ſich gründet. Aber theils wäre die Idee des abſoluten nicht regulatives Princip ohne ſein Leben in uns, welches doch nur ein Theil ſeiner ewigen Realität iſt, theils iſt dieſes ein Punkt, welcher dem Wiſſen vorangeht, nicht aber in demſelben und durch daſſelbe geſezt iſt.) Haben wir es nur ſo und denken uns ganz leer von allen Reſultaten der Induction: ſo ſcheint es wir haben nichts, wodurch wir Gegenſäze bilden können. (Daher die Behauptung, eine Philoſophie aus dem abſoluten wäre eine Philoſophie des Nichts.) Da wir aber ſelbſt unter der Form des Gegenſazes ſtehen: ſo haben wir dieſe ebenfalls als regulatives Princip in uns, und da alles endliche Bewußtſein durch Sein und Thun, Ideal und Real, bedingt iſt, und wir auch relative Identität zwiſchen dem abſoluten und uns ſezen müſſen: ſo wird uns das Schema des endlich realen Bewußtſeins der natürliche Theilungsgrund. (Dieſe urſprüngliche Identität der Idee des abſoluten und der Form des Gegenſazes in uns conſtituirt unſer Weſen von dieſer Seite. Wir ſtehen zwiſchen dem abſoluten und der bloßen Animaliſation. Jenem fehlt die Form des Gegenſazes, dieſer die Idee des abſoluten.) Die Idee des abſoluten iſt der ideale Keim; die Form des Gegenſazes iſt von Seiten der Conſtruction der reale Keim des Denkens. Dieſe beiden Gegenſäze kehren alſo auf allen Stufen wieder. Das höhere erſcheint als Sein, das niedere als Thun (als Action der höhern lebendigen Kraft), was aber im Verfolg als höheres Glied auch wieder als Sein geſezt wird.

(Eben ſo iſt wol auch das niedere das überwiegend reale, weil es das mehr gegebene iſt, und wird hernach wieder von der idealen Seite angeſehen.)

Fortſezung der Deduction. XLV.

Die oberen Stufen unterſcheiden ſich von den unteren dadurch, daß in jenen die Dyas, einfach oder zuſammengeſezt, herrſcht, je tiefer man herabſteigt, deſto mehr das nächſte untere,

wenn man es als ſchon gegeben anſieht, ſich als unbeſtimmte Vielheit verhält, ſo daß in der Einheit kein Theilungsgrund aufzufinden iſt *). Dies iſt aber noch kein Beweis davon, daß der Deductionsprozeß zu Ende ſei, und alſo die reine Wiſſenſchaft nicht weiter gehe als bis dahin. Es kann vielmehr nur ein Uebergang ſein von der Betrachtung als Sein zu der Betrachtung als Thun. Für die lezte bedarf man als Theilungsgrund nur ein in der höhern Einheit geſeztes veränderliches Mehr oder Minder, welches in dem in ihr gebundenen Gegenſaz ſchon liegt. Mit Hülfe des andern Factors der Action nun werden ſich die fixirten Punkte bilden, welche die Sphäre des nächſt untergeordneten ausmachen. Anders als auf dieſem Wege möchten z. B. die Claſſen und Gattungen der Thiere wol nicht aus der Idee der Animaliſation zu verſtehen ſein. Daß man das als Thun gefundene im Verfolg des Prozeſſes wieder als Sein betrachtet, dazu iſt man berechtigt, weil der Gegenſaz nur ein relativer iſt. Daß man ſich dieſen Wechſel nicht offen erhält, iſt Veranlaſſung zu vielen Mißgriffen in der Naturwiſſenſchaft. Man hat ein durch Induction gefundenes Reſultat vor Augen und ſteuert nun willkührlich, um es durch die Deduction auch zu treffen. Im Deductionsprozeß muß aber jeder Schritt vollſtändig durch den vorigen gerechtfertigt ſein.

Die Identität der Conſtruction und Induction auf jeder Stufe beſteht darin, daß, da die Induction das der Natur nach frühere iſt, man, ſobald ein Reſultat durch Deduction geſezt iſt, einen durch Induction gefundenen Begriff ſucht, der ihm ſicher entſpreche. Eher darf man nicht fortſchreiten.

---

*) Vorleſ. Man kann durch einen einfachen Prozeß bis zum animaliſchen Leben kommen; aber ſchon die Claſſen eine unbeſtimmte Vielheit. Eben ſo beim ethiſchen kommt man leicht zum Staat, aber die Formen werden unbeſtimmte Vielheit.

Für die Bildung des Gegenſazes und Conſtruction des Seins, das demſelben entſpricht, gelten folgende Regeln,

1. Kein Gegenſaz darf ſo conſtruirt ſein, daß er eine poſitive und eine negative Seite hat. Man iſt dann aus dem Gebiete des Lebens heraus und keine relative Vereinigung iſt möglich. Dies wird leere Abſtraction.

2. Es iſt kein Sein zu ſezen, welches nur durch Einen Gegenſaz beſtimmt wäre, vielmehr müſſen die Identitäten aller anderen Hauptgegenſäze mit darin ſein. Dies geht ſchon daraus hervor, weil wir gleich urſprünglich zwei einander gleichgeltende Gegenſäze gefunden haben *). Je tiefer herab, deſto mehreren Gegenſäze Identität muß in jedem ſein. Beiſpiele des verkehrten ſind die Gegenſäze von Geiſt und Materie als verſchiedenes Sein betrachtet, und von ſchlecht conſtruirtem Sein die elementalen Elemente.

Anm. Wenn man überall auch in der Deduction auf das lebendige geht, alſo auf die Einheit von Gegenſäzen: ſo kommt man gleich auf die unbeſtimmte Vielheit. — Oder habe ich dieſes auf die Combination verſpart? Dann aber wäre die Deduction völlig abſtract. Freilich zu Animal. und Veget., zu Staat und Kirche kommt man durch Dichotomie.

Uebergang zur Combination. XLVI.

Wenn beide Prozeſſe der Begriffsbildung in ihrer Identität vollendet ſind: ſo ſtellen ſie ein vollſtändiges Syſtem der Anſchauung dar (denn ſie enthalten nicht nur die lebendigen Formen, ſondern auch die Begriffe der Actionen), aber als ſtarres fixirtes Sein, nicht in der wirklichen lebendigen Bewegung. Das Syſtem der Combination könnte dann nichts anderes enthalten, als was jenes auch enthielte, aber unter der Form des

*) nämlich die Gegenſäze Sein und Thun, und ideal und real (Begriff und Gegenſtand).

fließenden, beweglichen. Die Combination ist dann nur Du
ihre Form Ergänzung; sie ist das eigentlich belebende.

Da aber jene Prozesse niemals vollendet sind sondern i
mer im Werden: so kann auch in dem Combinationsprozeß m
teriell manches vorkommen, was im Subsumtionsprozeß no
nicht gegeben ist. Urtheil findet freilich ohne Begriff nicht st
aber der unvollständige der Anschauung nicht adäquate Begri
welcher als solcher lediglich darauf geht, daß etwas soll im U
theil als Subject oder Prädicat auftreten können, und welcher i
Subsumtionsprozeß gar keinen Werth hat, hat seinen Werth e
gentlich hier.

Da nun beide Prozesse nur mit einander werden können
und sich wechselseitig bedingen: so muß auch jeder für sich kön
nen betrachtet werden.

Vom Prozeß der Combination.

Das Unvollendetsein der Induction ist Quelle der unrichti-
gen Begriffe, in welchen das Wesen des ihnen entsprechenden
Seins nicht liegt, sondern die das Wesen der Dinge in einem
Aggregat einzelner Actionen darstellen.

Die Unvollständigkeit in der Deduction ist Quelle der un-
richtigen Begriffe, in welchen das Wesen des Seins in einem
Aggregat von Negationen dargestellt wird *). (2)

*) Schl. wollte die unvollständigen Begriffe, die im Subsumtionsprozeß keinen Werth haben, an welche aber die Urtheilsbildung anzuknüpfen hat, charakterisiren, und das Fragezeichen deutet wol nur an, daß die Charakteristik nicht genügend herausgekommen. Es hätte nämlich ein vierfaches aufgestellt werden müssen 1. was aus dem Unvollendetsein der Induction an sich, 2. was aus dem Unvollendetsein der Deduction an sich, 3. was aus dem Unvollendetsein der Induction wegen noch mangelnder Deduction, und 4. was aus Unvollendetsein der Deduction wegen noch zurückgebliebener Induction hervorgeht.

*) Urtheil beruht darauf, daß im Zuſammenſein des Bewußtſeins mit der Totalität des einzelnen das Leben im endlichen eine beſtimmte Action des Bewußtſeins hervorruft.

Ehe wir aus der chaotiſchen Totalität Einheiten geſondert haben, nehmen wir Actionen wahr; alſo Urtheil vor Begriff. Aber Subject und Prädicat ſind in jedem Urtheil als Begriffe; alſo Begriff vor Urtheil **).

Die Totalität des endlichen unter der unbeſtimmten Form gedacht iſt alſo das urſprüngliche Subject. Wenn das urſprüngliche Prädicat außer dem Subject liegen ſoll ***): ſo kann es nur eine Wirkung derſelben ſein auf die Totalität unſrer organiſchen Function. Hier Subject und Object noch nicht recht getrennt, und Subject und Prädicat auch nicht. (Das Subject ſoll erſt beſtimmt werden durch den verſchiedenen Grad, in welchem einem Theil der Totalität das Prädicat zukommt †).

Vollſtändiges Urtheil durch den eigentlichen Saz ausgedrückt iſt nur, in wiefern der Prozeß der Begriffsbildung ſchon Plaz genommen hat und Einheiten geſchieden ſind. — Das vollſtändige Urtheil iſt ein doppeltes, einfach ††), in wiefern das Factum bloß auf das Subject bezogen wird, und in wiefern es auf zwei Factoren reducirt wird. Im lezteren führt das Verbum ſeinen Caſum bei ſich. Erſteres iſt vollſtändig und unbeſtimmt

---

*) Vorleſ. Wie kommen wir nun zu einem Urtheil, zur Ausſage eines Factum? Nur aus einer urſprünglichen Wahrnehmung, wie ſie auch der Begriffsbildung zum Grunde liegt.

**) Es muß alſo, ſoll es aus der urſprünglichen Wahrnehmung ein Urtheilen geben, ein urſprüngliches Subject und ein urſprüngliches Prädicat geben. Vorleſ.

***) Wäre es innerhalb jener Totalität geſezt: ſo wäre dieſe ſchon vor dem Urtheil geſchieden, was nicht der Fall iſt. Vorleſ.

†) Vorleſ. Alſo zwei Stufen des Urtheils 1. wo Subject und Prädicat noch nicht getrennt, 2. wo ſie getrennt ſind. Das erſte drückt ſich aus in Form des unvollſtändigen Sazes im unperſönlichen Zeitwort.

† componirt;

lezteres vollständig und bestimmt. Das erstere ist allgemein. Es liegt darin die Möglichkeit der Verbindung mit allen Actionen unter der Form des Prädicats. Z. B. der Mensch denkt, der Mensch liebt, worin der ganze Cyclus des Denkens und Liebens potentialiter liegt.

Durch die Vielheit der vollständigen Urtheile kommt man dahin die Totalität der Actionen (und diese zugleich als die höchste Sphäre; denn das vollständige Urtheil geht immer darauf höhere Sphären zu bilden) als das Sein zu sezen; also wieder zu einem absoluten Urtheil, in welchem Subject und Prädicat nicht bestimmt getrennt sind, hinter welchem aber das absolute steckt. (Ist dieses absolute Urtheil zugleich der einwohnende Schematismus von Ursach und Wirkung? Schwanken zwischen immanentem und transcendentem.)

*) Das unendliche Urtheil **) ist die formelle Indifferenz von Subject und Prädicat, weil nämlich darin der Gegensaz von Sein und Thun aufgehoben ist. Also auch in der Indifferenz vom Begriff.

Abstract ist wol ein Begriff, in wiefern er als Element des Urtheils entstanden und zwar aus diversen Urtheilen zusammengefaßt ist. Sobald er im System der Begriffsbildung erzeugt ist, hört er auf abstrakt zu sein.

XLVII. Das Urtheil fängt also an und endigt in der Indifferenz des Urtheils und Begriffs. Das primitive das niedrigste, das absolute das höchste. Das einfache jenem näher, das componirte diesem. Also im Fortschritt von zweiten zum dritten die Tendenz der ganzen Form am deutlichsten zu erkennen, d. h. Bildung einer größeren Sphäre. Das individuelle im Begriff gesezt wird als für sich bestehend aufgehoben durch das universelle.

*) Noch eine allgemeine Ansicht über das Verhältniß des Urtheils zur Begriffsbildung. Vorles.

**) wo alles als innere Thatsache des absoluten angesehen wird. Vorles.

Das einfache Urtheil läßt ſich anſehen als den Zuſtand lediglich als inneres Factum darſtellend, oder auch als den zweiten Factor als unbekannt ſezend. Im lezten Fall iſt es unter das componirte ſubſumirt im erſten Fall unter das primitive, weil dann die Begriffsbildung noch im Werden iſt (denn iſt ſie ſchon fertig: ſo iſt ein allgemeines unvollſtändiges Urtheil auch nur ein leeres.).

Alſo das einfache Urtheil als ſolches repräſentirt das Ausſondern des einzelnen aus dem verworrenen allgemeinen und führt zur Begriffsbildung. Das componirte bildet ein Zuſammenſein und führt alſo das beſondre zum allgemeinen zurükk. Denn im Zuſammenſein wird das beſondre gleichſam aufgehoben.

Die Combination hat alſo, in wiefern ſie nach dem componirten Urtheil und durch dieſes nach dem unendlichen ſtrebt, das allgemeine Leben zum Zwekk. — Dieſe erweiternde Tendenz offenbart ſich aber nur in den ſynthetiſchen Urtheilen.

Nähere Betrachtung der beiden eigentlichen Formen des Urtheils. XLVIII.

a. Das unvollſtändige. Man muß es als Act betrachten, wo mit dem Prädicat das Subject erſt beſtimmt wird. Denn es geht das Urtheil von Wahrnehmung des Prädicates aus. Irrthum, empiriſcher, iſt größtentheils falſche Subjectsbeſtimmung. Nur zu berichtigen durch das correſpondirende Wahrnehmen oder den zweiten Charakter des Wiſſens. — Es kann angeſehen werden theils als bloße Modification des Subjects, theils als tranſitives, wobei der zweite Factor x iſt. Lezteres iſt allein das wahrhaft ſynthetiſche. Erſteres geſchieht noch mehr, wenn die Urtheilsbildung von der reinen Betrachtung des Subjects ausgeht, um es zu beſchreiben.

b. Das vollſtändige. Als Act betrachtet iſt α) oft der zweite Factor mit der Wahrnehmung geſezt. Dann muß man kein Subject als erſtes machen, was ſich nicht ſchon unmittelbar

hat zu erkennen gegeben. Dies iſt die Quelle der Hypotheſennoth. β) Beide Factoren unmittelbar gegeben und die Relation ungewiß. Dann iſt aber eigentlich noch nichts geſezt; aber man glaubt oft zu früh, daß geſezt ſei. γ) Der erſte Factor iſt urſprünglich geſezt (auch wenn es nicht von Subjectsbetrachtung ausgeht.)

Für ſich ſelbſt angeſehen iſt in jedem vollſtändigen, tranſitiven, Urtheil ein Uebergewicht des einen Factors geſezt. Die Sprache dafür zwei Formen, die active und paſſive; die Relativität paßt nicht immer genau unter dieſen Schematismus. Sie iſt darin gegründet, daß jedes Zuſammenſein ein ungleiches iſt. Die Aufgabe alſo vorzüglich, den Antheil richtig zu beſtimmen.

XLIX. Das beſte Mittel, um den Antheil richtig zu beſtimmen, iſt, daß man die Action als Glied einer ganzen Sphäre ſezt, aus welcher heraus es nun näher beſtimmt werden muß und nur mit dieſer zugleich völlig erkannt iſt. Z. B. die Vegetation auf Zuſammenſein der Erde und Sonne, angrenzend an die möglichſt reine Action der Erde und an die möglichſt reine Action der Sonne, die jedoch beide nie ganz außer dieſem Zuſammenhange ſind. Dies iſt gleichſam eine Zurückführung auf Begriffsbildung, ſo daß auch in jedem Urtheil die Indifferenz des Urtheils und Begriffs iſt.

Eigentlich giebt es kein reales Zuſammenſein ohne die Duplicität des relativen. Man muß alſo zu jedem, was man mit einer beſtimmten Relativität ſezt, ſein Complement ſuchen.

Die Erſcheinungen ſind zum Theil mehr durch die Subjecte, d. h. im individuellen Leben, zum Theil mehr an den Subjecten, d. h. im allgemeinen Leben, gegründet. Man muß nicht beides in Eine Claſſe werfen wollen. Will man alles in die lezte: ſo tödtet man das individuelle; die Subjecte ſind dann nur Durchgangspunkt, mechaniſch. Wirft man alles in die erſte: ſo tödtet man den Zuſammenhang, magiſch.

Anm. Der in XLVIII. vorkommende Streit, welches Urtheil höher

ſtehe, das immanente, oder das, welches den andern Factor ſucht, gehört wol früher an den Anfang *).

*) Hier endigen die Zettel. Dem Collegienhefte nach hat Schl. in der funfzigſten Stunde noch über die Aufſtellung des Prädicats geſprochen, vor der Verwechſelung des ſubjectiven und objectiven warnend, die nur zu vermeiden ſei durch Vergleichung der eigenen organiſchen Affectionen mit denen anderer. Dann über die Eintheilung der Urtheile in allgemeine, beſondre und einzelne. Zum Schluß kam er auf ſeine Hauptanſicht zurükk, daß das tranſcendentale und formale Wiſſen zuſammenbeſtehen und keines ohne das andre eine ſichere Baſis hat, und ſprach die Hoffnung aus, dieſelbe durch ſeine Vorträge gerechtfertigt zu haben.

Beilage B.

I. Uebel der Definition. — Beim philoſoph. am meiſten, weil Gegenſtand nicht außerhalb der Unterſuchung. Beiſpiel. Alles andre wirft auf die Philoſophie zurükk.

Was für ein Theil der Philoſophie?

Was für ein Theil des Wiſſens die Philoſophie?

II. Ueber die Maximen Man müſſe nur mäßig philoſophiren, und **Drink deep or taete not.**

Drink deep or taete not. Zuſammenhang und Begründung. — Alles einzelne Philoſophiren muß aufhören.

Philoſophire mit Maaß. Zuviel giebt Scholaſtik oder Myſtik. Auf dieſe Weiſe niemand tief. Alſo nur geringer Unterſchied. — Philoſophen ſind a. vielgebärende, b. ſchwergebärende, c. hebammende. Künſtler oder Lehrer. Dilettanten ſind nicht lernende. Skizirend und theilweiſe ausarbeitend. — Alſo keine beſondre Diſciplin, nur beſondre Form.

Vom realen Wiſſen aus Aufſteigen und auf reales Wiſſen Wiederanwenden.

Zwiefache Abhängigkeit alles Wissens. Identität beider *).

Verknüpfung nicht ohne transcendentes. Transcendentes III.
verkörpert sich in Verknüpfung.

Ueber Sonderung von Logik und Metaphysik. Uebel daraus. Hinaufsteigen jenseits.

Dialektik als Princip der Kunst das Wissen zu produciren, gleichviel von welchem Punkt.

Ueber Kunst und Wissenschaft. Uebergang, Wissen = Handeln, künstlerisches Handeln = Wissen.

1. Die Aufgabe kann so gefaßt werden. IV.

a. Wissen ist Handeln und Handeln Wissen. (Passivität ist nicht Wissen, und Bewußtlosigkeit nicht Handeln.) Also Kunst.

b. Das Einbilden beider Elemente ist Kunst, weil Tendenz muß zum Grunde gelegen haben.

c. Jedes reale Wissen muß durch diese Einbildung ein Kunstwerk werden.

2. Es ist besser sie so zu fassen.

a. Akrisie im andern Unternehmen.

b. Aufforderung zum Skepticismus darin: Hier nicht.

c. Dieses jedem nothwendig.

3. Gelöst muß sie dasselbe geben.

a. Uebergang von Kunst in Wissenschaft.

b. Man kann produciren ohne Wissen des Wissens.

c. Aber Kunst ist Annäherung. Beispiel vom ethischen.

d. Beides nur miteinander vollendet.

---

*) Die Rückseite dieses Zettels enthält, Ueber die Allgemeinheit des Philosophirens und das Immerphilosophiren. Kallikles im Gorgias. — Das Philosophiren muß hernach Kunst werden.

Unterschied zwischen Wissen und Philosophiren überhaupt. Differenz des empirischen im Hernach, Differenz des philosophischen im Zugleich.

Cyclische Natur alles Wissens wegen Definition. Philosophie System von Definitionen.

Identität von Logik und Metaphysik unter der Form der Logik.

V. Unterſchied von Logik — und von Aggregat von Logik und Methaphyſik. — Beides unter der Form der Logik. — Etymologie.

Anfang im Nullpunkt von beiden.

Von der Unphiloſophie aus mehr als Kunſt (geſellig), mehr als Wiſſenſchaft (iſolirt).

Alterthum unmittelbar reale Wiſſenſchaft. Philoſophie nur als Theorie. Daher Dialektik im phyſikaliſchen und ethiſchen Streit. Theorie der wiſſenſchaftlichen Conſtruction, Kunſt des Geſprächs.

Moderne als regenerirend will Wiſſenſchaft machen.

Religiöſer Trieb nichts mit Kunſt und Logik. Uebergewicht des hypothetiſchen geht über in die Metaphyſik.

Daher Zurükkgehen auf Minimum von Vorausſezungen.

Daß die Dialektik nicht wie die Logik nur kritiſch ſei.

VI. 1. Die gewöhnliche Logik ſezt willkührliche Combinationen voraus und iſt nur Kanon. — Wir wollen das willkührliche vernichten und bedürfen alſo mehr.

2. Die jezige Philoſophie will das zuſammengeſezte Sein ableiten, alſo gleiches Wiſſen haben. Das will unſre nicht, ohne Unmöglichkeit nachzuweiſen.

3. Bloß kritiſch erſchiene ſie eriſtiſch, ableitend erſchiene ſie poetiſch.

4. Ihre Vollendung iſt Organismus, und ſie will Organon ſein, nicht nur auf das ſubjective Denken gehen, ſondern auch auf das objective Coaleſciren. a. Das objective iſt ſubjectiv entſtanden. b. Die Beurtheilung des ſubjectiven ſezt das objective voraus.

5. Weil ſie nicht ableitend iſt, kann ſie im einzelnen nur wiſſenſchaftlichen Werth prüfen.

6. Eben ſo in Beziehung auf die Annäherungsverſuche der andern Seite zugleich ſubjectives Neigungsurtheil.

VII. 1. Ihre Kunſtregeln müſſen zugleich Naturgeſeze ſein,

a. weil wirklich das objective ohne Kunſt zu Stande gekommen iſt,

b. weil alles einzelne ſubjective im Kunſtgebiet liegt.

2. Nothwendige Vorausſezung eines anderweit entſtandenen Wiſſens, um das Verfahren zu beobachten. Nicht gegen Dignität der Kunſtlehre, nicht gegen Dignität der Philoſophie.

3. Völlig dagegen wäre Trennung des gemeinen Bewußtſeins vom höheren.

a. Keine Trennung im Gegenſtande.

b. Keine durch das Ueberzeugungsgefühl.

Unvollkommenheit des gemeinen.

Unübertragbarkeit des höheren.

4. Eine ſolche iſt auch nicht zu denken.

a. Es wäre neues Leben.

b. Bekehrung keine Aehnlichkeit wegen Duplicität.

5. Alſo Ein Wiſſen.

a. Als bewußtloſes agens und als ſich bewußt werdend.

b. Wo Ueberzeugungsgefühl, da iſt auch das Princip thätig geweſen.

c. Der Unterſchied nur mehr oder weniger Totalität.

VIII. 1. Zweierlei Stufen nicht beiſammen.

a. Kein Uebergang, weil die zweite bleiben muß.

b. Kein Anfang und Mittheilung.

2. Alſo Eins in Entwikklung. a. Fortſchreitung von Kind an. b. Nur mehr oder weniger in Totalität. c. Wo Ueberzeugungsgefühl, da Wiſſen.

3. In jedem eine Differenz und ein Streben.

a. Raiſonniren. b. Myſticismus.

Bild von Kryſtalliſation.

IX. Polemik der Empirie gegen das höhere Bewußtsein aus demselben Standpunkte.

Skepticismus als widerstreitende Voraussezung.

a. Der doctrinale — kommt auf uns zurükk.

b. Der polemische — will doch den Widerspruch wissen.

c. Der negative streitet nicht.

Der Glaube an das Wissen ist nur ein Glaube an die Idee. — Glauben und Wissen.

X. Rükkkehr zur Aufgabe.

Die zwei philosophischen Elemente.

Anm. über den Inhalt der Metaphysik und Kritik *).

Einwand, Daß zwei nicht aus einem, als nur hypothetisch. Geht auf Trennung.

Nicht Grundsaz und Ableitung.

a. subjectiv — einerlei Wissen bei verschiedenen Grundsäzen.

b. objectiv — coordinirt und subordinirt.

Beide Elemente müssen in jedem Wissen sein. Jedes ist verknüpft. Aufgabe, zu Begriff und Urtheil ein einfacheres zu finden.

Jede andre Ableitung ist nur interimistisch bis zur Zusammenfassung der Sphäre. Wir abstrahiren vom interimistischen.

Zwei mögliche Wege.

Das formale ist Zielpunkt; also zulezt.

XI. Erinnerung an die Gleichheit beider Elemente.

Vortheil der Stellung, da Construction Zielpunkt ist.

Zwei Merkmale des Wissens.

a. subjectives. b. objectives.

Das Gebiet der Ueberzeugung ist größer (Geschmakk und Maxime). Das Gebiet der Allgemeingültigkeit ist auch größer. (Kunstwerk erfordert Anerkennung, wiewol jeder verschieden, und der beschauende nicht auf dieselbe Weise zur Idee kommt, als der producirende.)

*) Muß offenbar heißen Logik.

Kein Wiſſen hat das ganze erſte Merkmal; aber das nicht gleichmäßige wird auch ausgeſondert.

1. Beide Merkmale bilden das dem Wiſſen eigenthümliche Ueberzeugungsgefühl.

2. Die Ausſage, Wenn auch kein Act *) u. ſezt XII.

a. Irrthum, b. individuelles.

3. Vollendung wäre a. Durchſchauung als Reſultat und als Grund, b. Durchſchauung der Eigenthümlichkeiten.

4. Wiſſen iſt alſo Product des allgemeinen Typus, daher in der Identität der Subjecte gegründet.

Zweites Merkmal.

1. In jedem Denken ein gedachtes außer dem Denken.

2. Das Ueberzeugungsgefühl iſt weiter als die Uebereinſtimmung.

3. Ohne Uebereinſtimmung kein Wiſſen. Sie muß ſein und geſezt ſein. Imperative. Hypotheſen. Fantaſien.

4. Auch ohne Entſprechen ſubſumiren wir ſo. Unterſchied zwiſchen aſtronomiſchen und phyſikaliſchen Irrthümern und zwiſchen Mythologien.

5. Der Gedanke einer Uebereinſtimmung beruht auf dem Selbſtbewußtſein.

a. Das Leben im Zuſammenſtimmen beider.

b. im Getrenntſein beider. (Wir kennen Sein ohne zu wiſſen. Daher die Aufgabe das Wiſſen vom Nichtwiſſen zu unterſcheiden.)

6. Es giebt keine andre Differenz in der Dignität des Denkens als Uebereinſtimmung.

7. Der Zweifel entſteht aus der Vertheilung von Einheit und Vielheit.

8. Wurzel der Uebereinſtimmung iſt Beziehung der Organiſation auf beides.

---

*) §. 90.

9. Also ist das Wissen auf gleiche Weise aus beiden construibel.

a. Im freien Fantasiren ist diese Gleichheit nicht gesezt.

b. Eben so in der abnormen Wahrnehmung.

10. Das Wissen ist das Denken in der Identität beider.

XIII. Beziehung der Organisation auf das getheilte Sein.

Zwei Enden dessen, worauf das Denken beruht.

Das Wissen ist dasjenige Denken, welches auf gleiche Weise aus beiden Functionen gesezt werden kann.

a. Im freien Fantasiren gleichgesezt giebt Wahnsinn.

b. In der abnormen Wahrnehmung.

Parallele der Erklärung von beiden Merkmalen aus.

Das Denken, wobei ein Factor Null wird, ist keins.

1. Ohne Vernunft Noch nicht fixiren eines Gegenstandes, oder Nicht mehr zusammenhalten. — Chaotische Mannigfaltigkeit.

2. Ohne Organ nicht mehr Denken, weil das Leben aufgehoben, oder noch nicht. Leere Einheit. — Annahme eines aller Sinne beraubten.

Anwendung. 1. Die allgemeinen realen Begriffe enthalten organisches. a. Wir brauchen sie oft nur als Zeichen. b. Wir haben sie nur aus Tradition.

2. Die allgemeinen formalen Begriffe, z. B. Subject und Object; in jenem die organische Spontaneität, in diesem die organische Receptivität.

Anm. Die allgemeinen Begriffe entstehen nicht durch die organische Thätigkeit, aber sind nicht ohne sie.

XIV. 1. a. Es ist keine Einwendung, daß wir die allgemeinen Begriffe oft nur als Zeichen brauchen, b. daß wir sie nur durch Tradition haben.

2. Die formalen Begriffe Subject Object Begriff Urtheil.

3. Die allgemeinen Denkformen, z. B. A = A, enthalten die Form des Prozesses, entweder Identität des Seins und gedachten, oder Identität des Subjects in zwei Momenten.

A = A iſt

a. Identität des Objectes in verſchiedenen Momenten.

b. Identität des Subjects.

c. Ohne organiſche Thätigkeit die bloße Wiederholbarkeit.

4. Das Ding iſt Receptivität des organiſchen auf Einen Punkt bezogen.

5. Das völlige Leugnen des Einen führt auf Gott und Chaos. Das entgegengeſezte wird als geleugnet geſezt, alſo gegegenübergeſtellt.

Folgerung. 1. Drei Formen des Denkens. 2. Verhältniß der mittleren zu den anderen. 3. Verhältniß des Wiſſens zu allen.

Verhältniß zwiſchen Conſtruction und Combination. x.

Heuriſtiſch von einem, und architektoniſch von vielem nach Analogie.

Ueberwiegend heuriſtiſch das erſte, architektoniſch das lezte.

Heuriſtiſch. Vom Schema aus. Poſitiv das Suchen, negativ das Auswählen und Verwerfen des ſich darbietenden.

Princip der Congruenz d. h. Einflechtung des Gegenſazes. Aufſuchen gegenüberliegender Punkte. Nur in dem Maaße ſicher, als ſchon gegeben iſt.

Beilage C.

Dialektik 1822.

1. Nach §. 1—3 *). Da eine Vergleichung des Umfangs und Inhalts der Disciplin auch Vergleichung aller üblichen Behandlungsweisen der analogen Gegenstände vorausſezte, wozu eben hier erſt die Principien gefunden werden ſollen: ſo läßt ſich ein Anknüpfungspunkt nur auf Gerathewohl finden. Dazu liegt der Name (auf Platon zurükkgeführt) am nächſten.

Kunſt des Geſprächs **). Sezt Differenz der Vorſtellungen voraus und kann endigen entweder bei Identität, oder bei der Ueberzeugung, daß eine ſolche nicht möglich ſei ***). Das

*) des Heftes von 1814, unſeres Textes.

**) Vorleſ. 1822. Dialektik heißt dem Platon Kunſt ein Geſpräch zu führen. Nicht die Kunſt jemanden um irgend eines äußeren Erfolges willen zu Vorſtellungen zu bringen, die man ſelbſt nicht für die rechten hält, nicht Kunſt des Scheins.

***) Vorleſ. Geſprächführen im philoſophiſchen Sinne ſezt Verſchiedenheit der Vorſtellungen voraus als Ausgangspunkt, welchem zwei verſchiedene Endpunkte gegenüberſtehen, entweder der, daß die Vorſtellungen der geſprächführenden dieſelben werden, oder der, daß beide Theile ſich überzeugen, das Einswerden der Vorſtellungen ſei nicht zu erreichen. In beiden Fällen hat das Geſpräch ein Ende und Dialektik als Kunſt ein Geſpräch zu führen kann nichts ſein als die kürzeſte und ſicherſte Art von einem gegebenen Anfangspunkte zu einem dieſer beiden Endpunkte zu gelangen. Es kann uns aber niemals gleichgültig ſein, ob wir zu dem einen oder dem andern Ende kommen.

lezteré Ende iſt aber immer nur proviſoriſch. Denn Gleichgültigkeit gegen die Differenz iſt entweder moraliſch — aber die iſt nur erlaubt, wenn ein anderer näher ſtehender die Pflicht übernimmt, und dann bleibt doch die Aufgabe ſelbſt unverringert — oder techniſch, und dann ſollen auch die Hinderniſſe gehoben werden.

Mit dieſer Kunſt des Geſprächs ſollen aber nach platoniſcher Anſicht auch die höchſten Principien des Philoſophirens und die Conſtruction der Totalität des Wiſſens gegeben ſein. Frage, In wiefern kann dies vorläufig eingeſehen werden?

Nach §. 3. Die Kunſt des Geſprächführens iſt auch die II.
des Leſens und Schreibens, was die Gedanken betrifft, ja auch die der eignen Gedankenentwikkelung und Gedankenänderung. Wenn wir nun aber denken einige in einigem bis dahin gekommen, daß ſie zu wiſſen (d. h. ihre Gedanken nicht mehr ändern zu können) glauben, und iſt dies wirklich wahr: ſo ſind ſie zu dieſem Wiſſen nur gekommen durch die Kunſt des Geſprächführens in jener weiteren Bedeutung. Da ſie nun am Anfang des Prozeſſes den Unterſchied zwiſchen dem vollkommnen und unvollkommnen Denken nicht kannten, alſo auch die Principien des Wiſſens nicht hatten: ſo ſind ſie ihnen mittelſt dieſer Kunſt entſtanden, und müſſen ſich alſo in derſelben mit ergeben.

Daß aber mit der Dialektik auch der Zuſammenhang alles Wiſſens gegeben ſei, liegt noch nicht hierin. Daß nun einiges mit einigem zuſammenhängt iſt für ſich klar. Alles aber hängt nur untereinander zuſammen, wenn mit dem Wiſſen über Einen Gegenſtand in demſelben Menſchen nicht kann Unwiſſenheit oder Irrthum oder verworrenes Denken über einen andern Gegenſtand zuſammen ſein. — In wiefern dies der Fall iſt, erhellt, wenn wir uns dahin zurükkverſezen, wie einer dazu kommt ſeine Gedanken über einen Gegenſtand zu ändern.

Es giebt nämlich keine andere Geneſis dieſer Veränderung, III.
als wenn die Sache einmal in einer andern Beziehung betrach-

tet wird, als das andre. Wie überhaupt alle Differenz hieraus entſteht, oder aus einem bloßen Verrechnen, welches keine Veranlaſſung zum Geſprächführen giebt. Wenn alſo alle Differenzen über einen Gegenſtand durchgeſprochen ſind: ſo muß auch feſtſtehen, womit in Zuſammenhang er betrachtet werden kann und womit nicht, indem in jedem Geſpräch entweder Ein Zuſammenhang geſezt und ein anderer geleugnet wird, oder ein zwiefacher geſezt.

Daß aber alles Wiſſen unter ſich in Zuſammenhang ſtehe, erhellt aus folgendem vorläufig. Geſezt, es gäbe einen: ſo könnte auch alles Wiſſen als Eines angeſehen werden, und alle Theilungen wären nur relativ. Nun iſt dies aber wirklich die beſtändige Behandlungsweiſe. Jedes Gebiet wird bald als Theil bald als ganzes behandelt; alſo iſt wenigſtens die Geſtaltung alles menſchlichen Wiſſens aus dieſer Vorausſezung entſtanden. Es erhellt aber auch ſo, daß, wenn einiges mit einigem zuſammen hängt, entweder mittelbar jedes mit allem zuſammenhängt, oder einiges völlig iſolirt ſein muß; das leztere aber findet nicht ſtatt. Iſt nun allgemeiner Zuſammenhang: ſo entſteht er nur allmählig, und zwar nur in der Geſprächführung.

Es iſt noch die Einwendung übrig, daß Principe und Zuſammenhang zwar *während* des Geſprächs, aber nicht durch die Regeln deſſelben entſtehen. Aber dann müßten die Principien entweder aus anderem Gedankenprozeß entſtanden ſein, oder man müßte ſie in ſich ausgeprägt fertig und unverkennbar finden, welches doch nicht der Fall iſt. Und eben ſo der Zuſammenhang müßte können äußerlich nachgewieſen werden, welches aber auch nicht der Fall iſt, ſo wenig als ein falſcher äußerlich kann einleuchtend geleugnet werden. Entſteht alſo beides im Uebergang vom fragmentariſchen und verworrenen Denken zum Wiſſen: ſo entſteht es auch durch die Kunſt des Geſprächführens.

Probe davon iſt auch dieſes. Jedes Geſpräch vermindert die Aufgabe der Dialektik. Fragen wir nun, Wann wird gar

kein Geſpräch mehr entſtehen? ſo iſt die Antwort, Wenn alle alle Principien haben und allen Zuſammenhang. Alſo iſt beides durch alle Geſpräche geworden.

Princip und Zuſammenhang kommen uns nicht nur während des Geſprächführens, ſondern auch durch daſſelbe. Denn wir fangen alle an bei zerſtreuten Punkten; alſo kann uns der Zuſammenhang nur während des Fortſchreitens kommen. Eben ſo fangen wir alle an bei verworrenen Vorſtellungen mit der Unfähigkeit ſicheres und unſicheres zu unterſcheiden; alſo kann uns dieſe Unterſcheidung, d. h. die Principien des Wiſſens, nur währender Fortſchreitung, d. h. während wir unſre Kunſt üben, kommen. Das erſte gewiſſe Wiſſen iſt das Entgegenſezen des Ich und andern, und der erſte Zuſammenhang iſt der der Momente und Functionen des Ich. Von da geht erſt die Möglichkeit des Geſprächführens an. IV.

Aus dem allgemeinen Zuſammenhang aber folgt, daß man nichts weiß, bis man alles weiß, ja daß man auch die Principien des Wiſſens nicht eher hat. Das erſte iſt für ſich klar, weil ſich Ein Wiſſen von ſeinem Zuſammenhang mit anderem nicht getrennt haben läßt. Das andere erhellt ſo. Wenn wir annehmen, man könnte beides ohne einander: ſo iſt klar, wer Zuſammenhang ſucht ohne Principien, der ſucht Erfahrung, welche an ſich kein Wiſſen iſt. Wer Principien ſucht ohne Zuſammenhang des Wiſſens, alſo auch ohne einzelnes Wiſſen, der ſucht nur Formeln. Aber dieſe hat er dann nicht als ein wirkſames, alſo auch nicht als ein gewußtes. Wo alſo beides getrennt iſt, iſt überall das Nichtwiſſen, alſo auch die Principien unvollkommen. So lange wir aber noch nichts wiſſen, können wir auch unſre Kunſt ſelbſt nicht wiſſen, d. h. wir haben ſie nicht eher, bis wir ſie nicht mehr brauchen können.

Deshalb aber dürfen wir unſer Unternehmen nicht aufgeben; denn es heißt nicht mehr, als daß alles noch unvollkommen iſt, V.

und daß wir nur können uns des Punktes bewußt werden, worauf die Sache ſteht, und ſie etwas weiter fördern.

Dies iſt weniger, als Sie erwartet haben, vielleicht aber doch das ganze mehr. Denn Principien und Zuſammenhang iſt dasjenige, was wir Philoſophie nennen, und alſo bekommen wir mit unſerer Kunſt auch die ganze Philoſophie. Es iſt die Frage, ob Sie das wollen. Aber keiner, der ſich überhaupt mit einem Gebiet des Wiſſens beſchäftigt, kann den Einfluß der Philoſophie auf daſſelbe entbehren. Denn er kann ſonſt nur Materialien ſammeln; denn jede Vorſtellung, worin weder Principien noch Zuſammenhang angedeutet ſind, iſt nur ein Material. Wenn man aber den Einfluß einer Philoſophie mit verarbeitet ohne ſelbſt zu philoſophiren: ſo iſt man nur Organ eines anderen. Es ſcheint alſo zwar, als ob man die Kunſt der Geſprächführung auf jedem wiſſenſchaftlichen Gebiet brauchen könnte, auch abgeſehen von ihrem ſpeculativen Gehalt; allein dann könnte man ſie auch nur auf das Material als ſolches anwenden.

VI. Wie aber mit denen, für welche die wiſſenſchaftliche Laufbahn überhaupt nur ein Durchgang iſt ins höhere thätige Leben? Ueber die doppelte Klage, welche in dieſer Hinſicht immer die Praktiker und die Philoſophen geführt haben. Beide Unrecht, und gut ſo wie es iſt, daß ſie alle eine Zeit lang philoſophiren, um hernach den Gang der Wiſſenſchaft in ihrem Wirkungskreiſe immer begleiten und benuzen zu können.

VII. Näher bringt uns nun der weiteren Geſtaltung des Unternehmens folgende Betrachtung. Unſer erſtes war Kunſt; denn wir ſuchten Regeln eines Verfahrens und wollten etwas zu Stande bringen. Principien und Zuſammenhang ſind Wiſſenſchaft. Wie kann nun leztere in erſterer enthalten ſein? und wenn man kein Wiſſen hat als in einem beſtimmten Zuſammenhange, und der Zuſammenhang, wenn man die Philoſophie als Wiſſenſchaft aufſtellt, ein anderer ſein muß, weil man hier jene Kunſt nicht ſucht: ſo ſcheint, als ob wir nicht auf beide Weiſen

könnten daſſelbe finden. Es kommt hiebei auf das Verhältniß von Kunſt und Wiſſenſchaft überhaupt an. Wir müſſen beide in ihrer größten und geringſten Differenz auffaſſen. Man hat z. B. die Geometrie in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang, ohne zu wiſſen, wie ein Saz aus dem andern entſtanden iſt. Dieſes aber war dabei die Kunſt; alſo die Wiſſenſchaft kunſtlos. Eben ſo in der höhern Mathematik, wo die Erfindung der Formeln und Methoden die Kunſt iſt. Aber die Kunſt gewordene Wiſſenſchaft und die Wiſſen gewordene Kunſt iſt dann das höchſte, welches aber von beiden Seiten angeht. Daſſelbe gilt von den Elementen nach §. 18—37. Dieſes nun angewendet kann man auch die Philoſophie haben ohne Kunſt, und vielleicht auch unſre Kunſt ohne Wiſſenſchaft. Wenn aber die Wiſſenſchaft Kunſt werden ſoll: ſo wird es *) unſre Kunſt, weil man nicht eher anfängt Princip und Zuſammenhang zu ſuchen, als bis man beides vermißt, d. h. bis das Geſchäft der Geſprächführung angeht.

Auch muß derſelbe Zuſammenhang, den Princip und Con- VIII.
ſtruction und wiſſenſchaftliche Form haben, ſich erzeugen, wenn ſie durch unſre Kunſt zum Vorſchein kommen. Denn der Unterſchied zwiſchen vollkommnem und unvollkommnem Denken muß durch alle Gegenſtände durchgeführt werden, und dabei muß es conſtruirt werden. (NB. Geſchieht dies auch in der Folge wirklich?) Und ſtreitiger Zuſammenhang kann nur entſchieden werden durch die Nachweiſung, daß ihn anzunehmen oder nicht anzunehmen ein unvollkommnes Denken iſt.

Es mag alſo an ſich gleichgültig ſein, wobei man anfängt, wenn eins das andere hervorbringt. Aber es iſt nicht gleich für das verſchiedene Verhältniß zur Wiſſenſchaft. Die ſpeculativen könnten mit der Wiſſenſchaftsform anfangen; die realen und praktiſchen müſſen mit der Kunſtform anfangen (§. 24. 25.),

*) ſie

weil ſonſt das, was ſie beſtändig brauchen müſſen, zu ſehr in Schatten tritt. Dann aber auch, wenn Einheit in der Philoſophie iſt, mag es beſſer ſein mit der Wiſſenſchaftsform anzufangen; wenn Vielheit, beſſer mit der Kunſtform, weil dieſe die Prüfung erleichtert. Nun aber iſt noch nie wahre Einheit geweſen, ſondern nur ſchwankendes Gleichgewicht mehrerer Syſteme; alſo immer beſſer mit der Kunſtform anfangen.

IX. Wir müſſen uns nur immer im Uebergang erhalten, damit wir nicht, wie es auf dem Gebiet der Sittlichkeit zu gehen pflegt, bei der Kunſt ſtehen bleiben ohne zur Wiſſenſchaft zu gelangen. (§. 27—31. b.)

Unter dieſer Vorausſezung iſt alſo das Reſultat beider Wege gleich, und am gemeinſchaftlichen Endpunkte darf eigentlich kaum mehr zu ſehen ſein, von wo jeder ausgegangen iſt. Nicht übergehen aber können wir die Frage, Wenn wir uns nun auf dieſen Endpunkt ſtellen, wo iſt dann der beiderſeitige Anfang? Offenbar nicht da, wo das dominirende auf jeder Seite ſchon als Maximum iſt und nur das untergeordnete als Minimum, denn jenes kann auch nur unter Anwendung der dialektiſchen Kunſt entſtanden ſein; ſondern wo beides als Minimum iſt, d. h. wo das philoſophiſche Beſtreben noch in einem andern involvirt iſt (§. 34. 35.). Von hier aus können dann beide Wege eingeſchlagen werden. Unter (§. 36.) welchen Umſtänden geſchieht dies? Wir haben nur Ein geſchichtlich ganz reines philoſophiſches Gebiet, nämlich das helleniſche, deſſen Hergang §. 37. Selbſt in Ariſtoteles Metaphyſik trat die abſolute Wiſſenſchaft nicht heraus; denn ſie hatte, wie verunſtaltet wir ſie auch beſizen mögen, doch gewiß keine ſyſtematiſche Form. Dieſe alſo iſt zurükgeblieben, die Kunſtlehre aber ſtark hervorgetreten. — Das moderne Gebiet iſt zwar gemiſcht, aber doch als neu anzuſehen, weil die Geſtaltung erſt vom Eintritt des neuen, chriſtlichen Princips anging (§. 38.).

Die Entwikkelung des einwohnenden Bewußtſeins von Gott als lezter Urſach alles Seins, die uns aber anders nicht

gegeben iſt, erweckte das parallele von Gott als letztem Grunde alles Wiſſens, und dieſes wurde nun für ſich dargelegt in ſeinem Unterſchiede von allem anderen uns gegebenen und von jedem abgeleiteten Wiſſen zu einer Zeit, wo man im realen Wiſſen noch ſehr zurükk war. Da nun aber dies in einem Complexus von Sätzen geſchah: ſo mußte man die Combinationsregeln voranſchikken, die aber nun leere Formeln wurden und daher hernach in die oft ſophiſtiſch erſcheinende Disputirkunſt ausarteten. Daraus entſtand denn, weil das reale Wiſſen ſich von beiden getrennt nachbildete, das hypothetiſche Verfahren in dieſem (§. 39—42.). Nachtheil des antiken war bei dem Mangel, daß die Principien des Wiſſens nicht auf die andere Form des abſoluten Einheitsbewußtſeins zurükkgeführt waren, der beſtändige Kampf mit dem Skepticismus in ſeinen verſchiedenen Formen, welcher in der neueren Philoſophie eine ſehr zurükkgedrängte Rolle ſpielt *). Nachtheil des neueren die metaphyſiſche Anmaßung in Verbindung mit den beſtändigen Fluctuationen.

Jedes einlenkende Verfahren (§. 44. 45.) muß daher beide Vortheile zu vereinigen ſuchen und die Nachtheile vermeiden, welches gelingen muß durch zuſammenhaltende Wiederbelebung

---

*) Vorleſ. Die alten haben in ihren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen immer kämpfen müſſen gegen die Behauptung, es gebe überhaupt kein Wiſſen. Dies kann nur daher gekommen ſein, weil die Principien ſelbſt nicht zum Bewußtſein kamen ſondern in der Kunſtlehre verborgen lagen. Einen Beweis dafür giebt der Skepticismus in den Formen der Sophiſtik, des Pyrrhonismus, der neuen Akademie und dann des praktiſchen Skepticismus der Politiker. Daß die neuere Zeit ähnliche Erſcheinungen nur ſehr vereinzelt darbietet, haben wir nicht darin zu ſuchen, daß das Wiſſen der Principien für ſich gegeben war, ſondern in ihrem überwiegend religiöſen Charakter, in der Anſicht, daß das Leben nicht möglich ſei ohne beſtändiges Bewußtſein des höchſten, und in der Verbindung des Wiſſens mit dem religiöſen Princip, woraus die Anſicht hervorging, daß das Leben auch nicht möglich ſei ohne ein Wiſſen um das abſolute.

der philoſophiſchen Kunſtlehre unter Feſthaltung des modernen Grundfactum, aber zugleich Zurükdrängung der metaphyſiſchen Anmaaßung, indem wir das Wiſſen um das Princip nicht anders haben wollen als in der Conſtruction des realen Wiſſens.

Von der philoſophiſchen Kunſtlehre als hervortretender Grundform ſuchen wir alſo zulezt die vollendete Conſtruction des Zuſammenhanges, und dieſes Reſultat ſtreben die ſpeculativen am meiſten an. Dann aber auch kritiſche Kunſt über jedes fragmentariſch ſich darſtellende Wiſſen, und dieſes ſtreben vorzüglich die gelehrten an, die ein reales Wiſſensfeld vor vollendeter Conſtruction bilden wollen. Endlich Kunſt der zwekkmäßigen Behandlung aller ſtreitigen Gedanken, welches auch die Lebens- und Geſchäftsmänner anſtreben.

XI. Dieſes hängt aber alles dreies genau zuſammen; denn jedem einzelnen ſtreitigen Gedanken muß ein Ort in einem Gebiete des Wiſſens zukommen, und was in einem ſolchen ein Wiſſen ſein könne oder gar nicht hineingehöre, kann nur aus dem Verhältniß der einzelnen Gebiete gegen einander entnommen werden (§. 50—52.).

Wenn nun die Philoſophie als Wiſſenſchaft nur in verſchiedenen Formen beſteht, und doch die einzelnen Säze eines jeden Syſtems auch als einzelne Säze müſſen behandelt werden können: ſo ſcheint zu folgen, daß gerade von ihrem allgemeinſten Gebrauch aus die Dialektik auch müſſe können die philoſophiſchen Säze prüfen und alſo allen Streit entſcheiden. Allein dies gilt nur von der Conſequenz der Säze; der Werth der verſchiedenen zum Grunde liegenden Anſichten läßt ſich aber danach nicht prüfen. Wohl aber wenn man ſie alle neben einander ſtellt, muß die Dialektik ſie als Kunſtwerke prüfen können und auch die Verſchiedenheit der Auffaſſung, worauf ſie beruhen, vergleichen (§. 54.).

Die Grundvorausſezung nun iſt dieſe. Um zum Ziel der Geſprächführung zu gelangen müſſen außer den ſtreitigen Vor-

ſtellungen ſelbſt gegeben ſein ein gemeinſames Wiſſen und gemeinſame Combinationsregeln (§. 46.). Das gemeinſame Wiſſen bei Verſchiedenheit der Regeln würde nur den Streit erneuern; und die Regeln würden nichts helfen, wenn man ſich nicht über ein gemeinſames Wiſſen vereinigen könnte.

Jede Vereinigung iſt aber nur eine proviſoriſche, wenn der Vereinigungspunkt kein urſprüngliches und Grundwiſſen iſt. Denn dann befinden ſich der, der es in Vorſchlag bringt, und der, der es annimmt, nicht in gleicher Lage, und dem lezten kann es leicht wieder ungewiß werden. Wahrhaft beruhigende Entſcheidung muß immer auf ein Grundwiſſen zurükkgehen. —

Der Zuſtand des Streites ſelbſt unter Vorausſezung möglicher Uebereinkunft ſezt aber voraus, daß Gedanken auf kunſtloſe Weiſe entſtehen.

Ueberall finden wir auch den Zuſtand des Denkens über XII.
irgend einen Gegenſtand in einer Menge ſolcher Abſtufungen. Hieraus nun folgt, daß die Kunſt der Geſprächführung und die der kunſtmäßigen Gedankenerzeugung über irgend einen Gegenſtand dieſelbe ſei. Denn vom gemeinſamen urſprünglichen Wiſſen muß man nach den Regeln bis zu dem ſtreitigen Punkt; und wäre er nur ein aufgegebener geweſen ohne ſtreitig zu ſein: ſo würde daſſelbe geſchehen ſein.

Hiegegen aber ſtellt ſich die alte und neue Hypotheſe von einem potentiellen Unterſchied zwiſchen Meinen und Wiſſen, gemeinem und tranſcendentem Bewußtſein. Dieſe würde freilich jenes in ſo weit ändern, daß dann differente Vorſtellungen auf dem Gebiet des Wiſſens nicht wären, und Schlichtung auf dem gemeinen Gebiet des Bewußtſeins nichts wäre. Abſolut entſcheiden können wir darüber auf unſerm Standpunkte nicht. Aber wir finden dieſe Differenz nicht objectiv begründet. Jedes Speculiren muß auf Ethik und Phyſik hinaus, und jede Erfahrung ebenfalls. Auch iſt dieſelbe Identität in jedem einzelnen Prozeß. Denn kein gemeinſames Bewußtſein, wenngleich

auf Sinneseindrükken ruhend, iſt wirklich Eins und ein beſtimmtes, ohne einen Antheil an dem höheren Prozeß in ſich zu tragen; und ſo auch Keine Formel iſt lebendig, wenn uns nicht der Umfang ihrer Anwendung auf dem Gebiet der ſinnlichen Eindrükke mit vorſchwebt. In ſo weit nun berührt uns die Frage über den Unterſchied gar nicht. Eben ſo wenig exiſtirt er ſubjectiv, ſo daß unſer Selbſtbewußtſein in beiden Zuſtänden ein ganz verſchiedenes wäre.

XIII. Es ſcheint zwar, als ob z. B. in den Ausdrükken von der Sonne unvollkommne und vollkommne Vorſtellungen zuſammen wären in demſelben Menſchen. Allein das hängt nur damit zuſammen, daß es Denkacte giebt, wobei das Denken nur Mittel iſt und alſo eigentlich kein Wiſſenwollen ſtattfindet. Da beruhigt man ſich beim traditionellen ohne Bedenken. Dieſes Gebiet liegt außer unſerm Kreiſe; denn ſobald ſtreitige Vorſtellungen ſollen geſchlichtet werden, heben wir die Sache aus dieſem heraus in das andere. Keiner, der am meiſten ſpeculativ lebt, kann ſich doch alles Antheils an jenem Gebiet entſchlagen, oder die Maxime befolgen, keine dienende Vorſtellung zu gebrauchen, die nicht vorher auf den Punkt des eigentlichen Wiſſens gebracht wäre. Eben ſo aber iſt auch kein noch ſo mechaniſcher ohne Wiſſenwollen; denn er müßte ſonſt ohne alle Liebe ſein. Dieſe wird gleich den Zweifel an der bloß traditionellen Vorſtellung wekken. Auch kann man ſich nie die beiden Gebiete geſondert denken, ohne mit zu denken, daß das der traditionellen Vorſtellungen periodiſche Reviſion von dem Gebiet des höheren Wiſſens erfahre.

XIV. Eben ſo auch von der andern Seite erwachen aus der Maſſe immer Autodidakten, deren Productionen zwar kein feſtes Glied in der höheren Tradition werden, aber die doch, vorzüglich vom religiöſen ausgehend, ihre Vorſtellungen aus dem untergeordneten Zuſtande ſuchen herauszuheben, woraus denn theils der Hang zum Raiſonniren entſteht, theils die ſogenannten myſtiſchen

Productionen, wie Jakob Böhme u. a. vornämlich in Phyſik und Politik.

Wenn man alſo von jedem auf das andere kommt: ſo iſt das ganze Gebiet des Denkens nur Eines, jeder unvollkommne Zuſtand nur ein Durchgang zum vollkommnen und alſo das Princip des Wiſſens, nur in verſchiedenen Abſtufungen von Bewußtſein, überall das Agens (§. 64—68.).

Aber wie nun, da wir ſowol in wiſſenſchaftlicher Form als XV.
auf dem Gebiet des Lebens überall einen Skepticismus finden, wie nun, wenn es überhaupt kein Wiſſen gäbe?

Eigentlich iſt auch das bisherige ſchon Abart (§. 69. 70.). Aber auch den wahren und ganzen Skepticismus müſſen wir verſuchen in Bezug auf unſre Aufgabe zu verſtehen und aufzulöſen. Wer das Wiſſen leugnet, der iſt dazu gekommen entweder im Gegenſaz gegen die Behauptung derer, welche wiſſen wollen, und dann alſo auf dem Wege der innern oder äußern Geſprächführung, und alſo mittelſt der Regeln unſerer Kunſt, die er alſo auch muß gelten laſſen. Wenn er aber ſagt, es ſei dieſes ſeine urſprüngliche und ohne Streit entſtandene Ueberzeugung: ſo fragt ſich, woher er denn unterſcheidet, daß es eine Ueberzeugung iſt. Dies kann nur entſtehen aus irgend einem Prozeß des Ueberganges aus ſtreitendem zu zuſammenſtimmendem, wobei alſo auch unſre Regeln müſſen gegolten haben. Eben ſo mit dem, welcher noch vollſtändiger erklärt nicht zu wiſſen, ob man wiſſe. Dieſer kommt am Ende dahin, wie Platon ſagt, nichts ſagen zu können. — Der Skepticismus alſo afficirt unſere Unterſuchung nicht; aber freilich, wenn er unſre Kunſt muß gelten laſſen: ſo muß er dann auch ein Wiſſen ſtatuiren.

Zur Ausführung alſo kommen wir zurükk auf die beiden Hauptaufgaben 1. ein urſprüngliches gemeinſames Wiſſen zu finden, von welchem man zu jedem ſtreitigen Punkt kommen könne; 2. eine gleichmäßige Methode der Fortſchreitung zu finden.

Dieſe iſt aber nicht bloß Ableitungsform einer Vorſtellung von der andern.

XVI. Denn Ableitungsform kann nur rückwärts gehen und muß bei einem nicht abgeleiteten Punkte ruhen. Und ſo wird nur der einzelne Punkt gerechtfertigt, aber unſerer ganzen Aufgabe der Conſtruction nicht genügt. Ja auch der Streit wird nicht entſchieden, da jeder von einem andern Punkt kann ausgegangen ſein (§. 79.). Sondern vom erſten gemeinſamen aus brauchen wir vielmehr Methode der Theilung (wenn das gemeinſame von der Art iſt, daß das geſuchte ganz darin enthalten iſt; denn dann muß richtige Theilung alles entſcheiden), oder der Verknüpfung (wenn das ſtreitige nur zum Theil in dem gemeinſamen iſt; denn dann muß entſchieden werden, ob dieſer Theil mit dem andern kann verknüpft ſein, oder nicht). Einen dritten Fall aber giebt es nicht; denn wenn das ſtreitige mit dem gemeinſamen gar keine Identität hat: ſo iſt auch keine Löſung möglich. Das gemeinſame Wiſſen aber, wenn es ſoll als außerhalb alles Streites liegend erkannt werden, muß es nicht auf dem Wege der fließenden Gedankenerzeugung entſtanden ſein. Denn was da entſtanden iſt, kann auch immer wieder ſtreitig werden. Sollen wir es alſo doch haben: ſo müſſen wir es immer ſchon gehabt haben, d. h. es muß allem empiriſchen Bewußtſein zum Grunde liegen.

Wenn nun aber unſre Aufgabe dieſe beiden Punkte erfordert, und wir nichts anderes haben als den Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen: wie ſollen wir von dieſem einen Punkte aus zwei unbekannte Größen anders finden, als indem wir einen hypothetiſch feſtſtellen (§. 75.), woraus aber nie eine Sicherheit hervorgehen kann? — Unſere Aufgabe iſt alſo nur vollkommen zu löſen unter der Bedingung, daß jene beiden Punkte irgendwie nicht zwei ſeien, ſondern eins und daſſelbe. Und dies iſt nur möglich, wenn das urſprüngliche gemeinſame Wiſſen zugleich irgendwie die Methode der Theilung und Verknüpfung iſt,

und wenn dieſe irgendwie vor allem empiriſchen Bewußtſein hergeht.

Dies ſezt aber voraus, daß jedes Denken, welches ſtreitig werden kann, ein getheiltes und verknüpftes ſei (§. 80.), denn alsdann geht jenes ſelbſt allem dieſem vorher. Wir können alſo ſagen, Bis uns jemand ein Denken als Gegenſtand des Streites bringt, welches kein ſolches iſt, wollen wir hiervon ausgehen. Dies iſt aber nicht möglich; denn wenn verſchiedenes ausgeſagt wird, wird ſchon getheilt, indem ausgeſchloſſen wird; und wenn man über den Gegenſtand einig iſt, wird ſchon verknüpft, indem von ihm ſtreitiges ausgeſagt wird.

Wenn wir nun auch vorausgeſezt haben, daß das zum XVII.
Grunde liegende (oder die *tranſcendentale* Seite der Aufgabe, weil ſie nämlich enthalten ſoll, was jenſeit des empiriſchen Bewußtſeins liegt) und die Theilungs- und Verknüpfungsmethode (oder die *formale* Seite unſerer Aufgabe, weil nämlich ja jedes Denken ſelbſt ſchon ein getheiltes und verknüpftes iſt) einerlei ſein müſſen, wenn unſere Aufgabe nicht bloß hypothetiſch ſoll gelöſt werden: ſo ſchließt doch dieſes nicht alle Verſchiedenheit aus, ſondern es muß immer ſo viel Differenz übrig bleiben, wie zwiſchen erſtem Glied und Exponent einer Reihe. Denn hier iſt völlige Identität nur zufällig, und wenn man das Verfahren darauf gründet, wird die Anwendbarkeit beſchränkt.

Sofern nun dieſe beiden Seiten verſchieden ſind, entſteht die Frage, Bei welcher von beiden wollen wir anfangen? (§. 84. 85.) Es kann hier nichts anderes entſcheiden als Bequemlichkeit und Schicklichkeit der Anordnung. Alle drei Zwekke *) ſind zu erreichen, wenn die beiden Punkte gegeben ſind; aber der umfaſſendſte unter jenen Zwekken iſt offenbar die allgemeine Conſtruction, weil es nach dieſer weder fragmentariſches Wiſſen noch ſtreitige Conſtruction giebt. Da aber in dieſer ſich zunächſt

*) ſ. oben X.

die Theilungs- und Verknüpfungsgeſeze ſpiegeln: ſo liegen auch dieſe unſerem Zielpunkte am nächſten und bleiben alſo am beſten bis zulezt.

erſter Theil. Alſo zuerſt die Aufgabe das tranſcendentale zu finden.

Es iſt uns dazu nichts gegeben als der Zuſtand ſtreitender Vorſtellungen, d. h. eines Schwankens im Denken. Indem wir aber dieſem ein Ende machen wollen: ſo liegt darin die Vorausſezung eines Nichtſchwankens als des hervorzubringenden. Alſo zwei verſchiedene Zuſtände des Denkens. Wie verhalten ſie ſich zu einander?

Zuerſt, Was iſt Denken? (§. 86.) Antwort, Diejenige Geiſtesthätigkeit, welche ſich in der Identität mit der Rede vollendet, und ſich auf ein außer der Thätigkeit ſelbſt geſeztes bezieht.

Anm. Wollen wird auch bisweilen zur That vollendet durch Rede; aber die Rede iſt dann doch nur Mittel. Empfindung äußert ſich auch durch Rede; aber ſie vollendet ſich nicht darin ſondern ſchwächt ſich, und das empfundene iſt nichts von dem Empfinden ſelbſt verſchiedenes. Dagegen iſt in beiden auch eine Beziehung auf ein außer ihnen geſeztes (bei der Empfindung freilich nur auf die veranlaſſende Urſache); aber nicht ſofern ſie ſich durch die Rede vollenden.

XVIII. Welches Denken iſt nun ein Wiſſen? (NB. (§. 86. 2.) das Wiſſen iſt wirklich nur im Denken, nicht im Gedachthaben. Das Wiſſen als Beſiz geht doch immer auf die Production. Iſt dieſe in der Erinnerung verloren gegangen und nur das Reſultat geblieben: ſo hat man dieſes doch nicht als ein Wiſſen). Gehen wir auf die Vorausſezung zurükk: ſo iſt das Wiſſen aus dem Streit hervorgegangen, wenn von gleichem Punkt der eine genöthigt worden iſt ſo zu produciren wie der andre *). Gehen wir auf Streit in Einem: ſo iſt er im Schwanken unſicher über

*) Vorleſ. Dasjenige Denken iſt ein Wiſſen, in welchem die Identität des Prozeſſes aller denkenden mitgeſezt iſt.

das Verhältniß ſeines Denkens zum Gegenſtande, und das Schwanken hört nicht eher auf, bis das Bewußtſein auf einer Conſtruction als auf einer unabänderlichen ruht*) (§. 87.). Dies ſoll keine Erſchöpfung des Wiſſens ſein, ſondern nur dasjenige darin, was ſich auf unſre Vorausſezung bezieht. Demohnerachtet können wir mit Sicherheit ſagen, Wo ein werdendes und gewordenes Wiſſen iſt (alſo mit Ausnahme der tranſcendenten Vorausſezung und der abſoluten Conſtruction): da iſt dieſes beides.

***) Umkehren aber können wir es nicht. Denn z. B. in allem Denken, welches zunächſt das Empfinden und Wollen zum Gegenſtande hat, alſo in Geſchmakksurtheilen und Maximen, iſt vollkommnes Ueberzeugungsgefühl, aber kein Anſpruch auf Allgemeingültigkeit durch identiſche Conſtruction; wenigſtens iſt dieſer nur auf ein weniges darin beſchränkt (§. 88.).

Eben ſo machen auch Kunſtwerke, ſofern ſie auf einem mit XIX.
Ueberzeugungsgefühl producirten Denken beruhen, welches ſich als Beſonnenheit auch durch die Ausführung durchzieht, allerdings Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, aber nicht durch Identität der Conſtruction. Denn dieſe iſt nicht möglich, auch nicht nach der Rükkconſtruction, weil auch dieſe nie vollendet ſein kann (§. 89.).

Wir erkennen alſo im Denken noch ein anderes Element, wodurch das Gebiet des Wiſſens beſchränkt wird, kraft deſſen nämlich im Denken jeder ein anderer iſt als der andre. Dies iſt das individuelle. Sofern etwas hievon überall iſt, wird kein Act vollkommen, ſondern nur nach Ausſcheidung dieſes Elemen-

*) Vorleſ. Dasjenige Denken iſt ein Wiſſen, in welchem die Unveränderlichkeit des Verhältniſſes der Vorſtellung zum Gegenſtande geſezt iſt.

***) Vorleſ. Die Sicherheit darüber, daß der Prozeß in allen denkenden durchaus derſelbe ſei, giebt die Ueberzeugung.

tes, der Idee des Wiſſens entſprechen (§. 90.). Und dieſes kann nur indirect aufgelöſt werden, wenn die Totalität des individuellen als ſolche, d. h. mit ihren Gründen, erkannt iſt (§. 91.), und hiemit haben wir eine völlige Unendlichkeit der Aufgabe.

Analyſiren wir nun das andre Moment: ſo beruht dies auf dem Verhältniß des Denkens zu dem gedachten (§. 94.), und wir kommen auf den alten Streit, wie wir dazu kommen das Denken auf etwas außer uns zu beziehen. Wir können ihn nur von unſerer Vorausſezung aus betrachten; ſtreitige Vorſtellungen ſezen eine Mehrheit von Individuen (§. 101.), welche denken, voraus.

XX. Daſſelbe aber gilt auch, wenn man von ſtreitigen Vorſtellungen im einzelnen ausgeht; er ſelbſt wird ſich dabei Gegenſtand in ſeinem Thun, wie denn überhaupt Thun und Sein ſich als Gegenſtand des Denkens ganz gleich verhalten. —

In Abſicht auf dieſes Merkmal nun halten wir dasjenige Denken für ein Wiſſen, von welchem wir vorausſezen, daß, wenn wir auf denſelben Gegenſtand zurükkkehren, auch das Denken wieder daſſelbe ſein wird, d. h. das Denken entſpricht ſeinem Gegenſtand (§. 94.). Wenn wir dieſen auch als Sein bezeichnen: ſo ſoll damit nichts mehr bevorwortet ſein als die Beharrlichkeit des Gegenſtandes für das Denken, oder ſeine Wiederholbarkeit im Denken. Wohingegen ein Denken kein Wiſſen iſt, von welchem wir glauben, daß wenn wir auf denſelben Gegenſtand zurükkkommen, wir anders darüber denken könnten. Scheint es nun, als ließe ſich dies nicht umkehren, weil es (§. 95.) auch ein Denken giebt, welches mit voller Ueberzeugung, aber ohne genaues Entſprechen gedacht wird, wie die Imperative: ſo kommt dies daher, weil dieſe als Denken der Handlung oder des Werkes nicht beſtimmt genug, und alſo auch als Wiſſen unvollſtändig ſind. Ein Denken aber, dem kein Sein entſprechend geſezt wird (§. 96.), wie Feen, Centauren u. dgl., iſt gar kein

Wiſſen. Wogegen unvollkommnes Wiſſen (§. 97.) doch ſeinen Plaz in dem Gebiet als Durchgangspunkt behauptet.

Combiniren wir beide Merkmale: ſo kommt heraus (§. 93.), Das Wiſſen iſt das in der Identität der denkenden, nicht in ihrer Differenz, gegründete Denken. Denn in Bezug auf das identiſche Verfahren ſind alle dieſelben, und in Bezug auf das gegenſtändliche gegebene auch. Wogegen das in der Differenz gegründete das individuelle und abweichende iſt.

Wenn nun das Wiſſen ein Denken iſt dem Sein entſprechend, das Sein aber außer dem Denken: ſo fragt ſich, Wie kommt das Denken zum gedachten, (Randbem., Eben ſo nach innen zur innern Wahrnehmung und zum Selbſtbewußtſein) und wie bleibt beides außer einander? Die Antwort iſt die (§. 92.), Durch das Geöffnetſein des geiſtigen Lebens nach außen = Organiſation kommt das Denken zum Gegenſtand oder zu ſeinem Stoff, durch eine ohnerachtet aller Verſchiedenheit des Gegenſtandes ſich immer gleiche Thätigkeit = Vernunft kommt es zu ſeiner Form, vermöge deren es immer Denken bleibt.

Vom Erfahrungsdenken giebt jeder zu, daß wir den Stoff dazu durch die Organiſation empfangen. Aber ſelbſt wenn wir das der Organiſation relativ entgegengeſezte denken, alſo die Form des Denkens: ſo können wir dies nur in der Wahrnehmung des wirklichen Denkens, und zu dieſer brauchen wir die innere Organiſation, nämlich das innere Ohr und und die Erinnerung.

Eben ſo nun iſt es umgekehrt. Die intellectuelle Seite XXI.
finden wir zuerſt in dem Denken, welches Elemente der Erfahrung conſtituirt, wo alſo Gegenſtände müſſen gleichgeſezt und unterſchieden werden, welches geſchieht im Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen. Darin ſind beide vereinigt. Je mehr das beſondre mit im allgemeinen gedacht wird, um deſto mehr organiſches in jenem *); je mehr das allgemeine mit im beſondern

*) Schl. will ſagen, Im allgemeinen.

um deſto mehr intellectuelles in dieſem. Steigen wir zum höchſten, zum Begriff des Dinges, auf, und denken darin auch den Gegenſaz von Leben und Tod nicht mit: ſo iſt das organiſche faſt verſchwunden; es bleibt nur, daß im Begriff mitgeſezt iſt die Fähigkeit organiſch zu afficiren, und darum iſt auch dieſer Begriff noch ein wahres Denken. Wollen wir dies organiſche Element auch heraus denken: ſo behalten wir keinen wahren Gedanken mehr, ſondern nur die leere Form der Indifferenz des Seins und Nichtſeins. Fangen wir aber den Prozeß beim intellectuellen an: ſo werden wir ſagen müſſen, es iſt ein bloßes Denkenwollen, bis die organiſche Function hineintritt. Denn mit der organiſchen Affection entſteht dann von jener aus der Begriff deſſen, was organiſch afficirt, d. h. des Dinges. Eben ſo ſtehen auch beide Formeln, daß das Iſoliren einer Seite noch kein Denken iſt, und daß es kein Denken mehr iſt auf der andern Seite, gleich. Fangen wir mit der organiſchen Function an: ſo iſt die mit dem Oeffnen der Sinne gegebene chaotiſche Mannigfaltigkeit der Impreſſionen noch kein Denken, bis ein Gegenſtand fixirt wird und in der beſtimmten Einheit die intellectuelle Function ſich verkündigt. Sind wir dagegen von oben herabgeſtiegen zur Einheit der zugleich wahrnehmbaren einzelnen Dinge und nehmen nun auch dieſe heraus: ſo iſt das übrigbleibende Chaos von Impreſſionen kein Denken mehr. Alles wirkliche beſtimmte Denken iſt alſo in das Zuſammentreffen der Thätigkeit beider Pole eingeſchloſſen. Und dieſes giebt nun vorläufig unſerm erſten Merkmal des Wiſſens einen beſtimmten Gehalt. Es wird ſein die nothwendige Identität aller in demjenigen Verfahren beim Denken, welches die Thätigkeit beider Pole zuſammen hält.

Verſuch die tranſcendentale Aufgabe zu löſen von der polariſchen Duplicität des Denkens aus.

Ehe wir nun verſuchen zu fragen, welches denn nun in Beziehung auf die polariſche Duplicität der Unterſchied des Wiſ-

ſens von allem übrigen Denken iſt, welches eigentlich für uns ein Umweg wäre, können wir verſuchen, ob wir von eben dieſem Punkte aus unmittelbar die tranſcendentale Seite der Aufgabe löſen können. — In demjenigen Zuſammentreffen beider Thätigkeiten, welches im wirklichen Denken vorkommt, haben wir das zum Grund liegende nicht zu ſuchen; alſo vielleicht gerade in den einzelnen Seiten, die abgeſondert im wirklichen Denken nicht vorkommen.

Nehmen wir aus der Vorſtellung von der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit der Impreſſion die Beſtimmbarkeit, welche die erſte Tendenz der intellectuellen Function in ſich ſchließt, hinweg: ſo bleibt übrig das Chaos, welches eigentlich keine Vorſtellung mehr iſt, weil wir ſie weder durch Merkmale fixiren, noch zu einem ſinnlichen Bilde beleben können, ſondern eine Gedankengrenze. Sie bezeichnet nichts anderes als den möglichen Anfang des Denkens von der organiſchen Seite an und für ſich, und daß ſie kein wirkliches Denken mehr iſt ſieht man auch daraus, daß ſie nur die Indifferenz iſt von Affection und Nichtaffection. Da wir nun keinen Grund haben zu behaupten, das Denken als zeitlicher Act könne nicht von der organiſchen Seite anfangen: ſo müſſen wir auch ſagen, daß dieſe Vorſtellungsgrenze in allen dieſelbige ſei.

Nehmen wir von dem Ding die Möglichkeit, daß es organiſch afficire, hinweg: ſo bleibt (entſprechend dem Chaos) nichts übrig als das bloße Sein ohne Thun. Dieſes iſt ebenfalls nur eine Gedankengrenze, wie man daraus ſieht, daß es nur die Indifferenz iſt zwiſchen Gegenſaz und Nichtgegenſaz, und bezeichnet nichts anderes als den möglichen Anfang des Denkens von der intellectuellen Seite, wie oben. Auch dieſe Grenze alſo iſt aus demſelben Grunde in allen dieſelbe.

Hier haben wir alſo gemeinſchaftlich allem Denken zum Grunde liegendes, in demſelben aber nicht anzutreffendes. Allein wir können von dieſem Punkte aus nichts machen. Denn man

kann ſagen, der Streit fange ſchon da an, daß der eine eine andere Beſtimmbarkeit in das Chaos ſeze und eine andere Affectionsmöglichkeit in das Sein. Demnach, da ein wirkliches Ineinanderſein beider Seiten alles wirkliche Denken bildet: ſo kann auch nur das mögliche Ineinanderſein beider, d. h. ihre Beziehung auf einander als in allen dieſelbige, das gemeinſchaftlich zum Grunde liegende ſein.

Wir können alſo nur noch den Verſuch machen zu fragen, Wie müſſen ſich beide Seiten auf einander beziehen, wenn der Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen ſoll aufgehoben werden können?

XXIII. Es darf alſo alsdann nicht das eintreten, daß gleiche Impreſſionen anders fixirt werden von einigen, d. h. der ganze intellectuelle Prozeß (den wir hier durch Fiction iſoliren müſſen) muß derſelbe ſein in allen, damit die lezten Punkte deſſelben gleichmäßig eingreifen können in die organiſchen Functionen. Eben ſo auch umgekehrt darf nicht eintreten, daß vom bloßen Sein aus in dem einen andre Gegenſäze fixirt werden als in dem andern. Wenn nun aber die höchſten Gegenſäze diejenigen ſind, durch welche die allgemeinſten Begriffe geſondert werden: ſo müſſen ſie auch die organiſchen Affectionen am ſtärkſten maſſiren, d. h. wenn der ganze organiſche Prozeß (fictionsweiſe) allein vollendet wäre, müßte er in allen derſelbe ſein für das Hineintreten des beſtimmten Gegenſazes. Zuſammengenommen alſo, Innere Form der intellectuellen Seite und äußerer Stoff der ſenſuellen Seite müſſen in allen denkenden dieſelbigen ſein. Nehmen wir aber gleich das Poſtulat des Ueberzeugungsgefühls dazu, ohne welches gleichfalls keine Auflöſung ſtreitiger Vorſtellungen möglich iſt: ſo folgt dann auch zweitens, daß jene innere Form und dieſer äußere Stoff auch wirklich für einander ſind, d. h. jedes auf ſeine Weiſe daſſelbige, was das andere auf die ſeinige iſt. Das heißt ſtreng genommen nur, daß in uns jedes von beiden nur zur vollkommenſten Klarheit kommt durch die vollkommenſte Klarheit des andern. Oder, In unſern Im-

preſſionen iſt noch immer chaotiſches, wenn nicht der ganze intellectuelle Prozeß ihnen eingebildet iſt. Und eben ſo, In unſerm intellectuellen Prozeß iſt noch immer mehr oder weniger Indifferenz von Gegenſaz und Nichtgegenſaz, wenn nicht die Totalität der organiſchen Impreſſionen ihm eingebildet iſt. Das heißt, XXIV.
Wir haben nicht eher Urſach, eine völlige Durchdringung, alſo ein Wiſſen, anzunehmen, als in der Totalität, d. h. wenn der allgemeine Zuſammenhang von allem gegeben iſt.

Sonach haben wir folgendes *Reſultat über das was allem Denken im Beſtreben nach Auflöſung ſtreitiger Vorſtellungen zum Grunde liegt.*

1. Sofern dabei ein in mehreren gleichmäßiges Denken entſtehen muß — *die Identität beider Seiten für ſich in allen.*

2. Sofern dieſem Ueberzeugung beigegeben ſein muß — *das Füreinander beider Seiten*, ſo daß, der Prozeß mag anfangen bei welcher er will, in der völligen Durchdringung beider auch der Prozeß aufhört. Denn Ueberzeugung und Aufhören des Reizes zum Denken über den Gegenſtand iſt eins und daſſelbe. Endlich

3. ſofern die Aufgabe nur gelöſt iſt, wenn zugleich der Zuſammenhang alles Wiſſens gegeben iſt — die aus dem obigen folgende *Stellvertretung eines denkenden Subjectes durch ein anderes*, nämlich daß die in **A** angelegten Denkformen nicht nur für **A** ſind, ſondern auch für **B**, und alſo auch angewendet werden können auf die organiſchen Impreſſionen von **B**; und daß die organiſchen Impreſſionen auch ſind für die Denkformen von **B**, und alſo jeder in den Gedankenbildungsprozeß des andern eintreten kann. Denn ohne dies ließe ſich kein gemeingeltender Zuſammenhang zu Stande bringen.

Ob nun aber dies die ganze Löſung der tranſcendenten Seite der Aufgabe ſei, können wir nicht behaupten und haben nicht Urſach es vorauszuſezen, da wir nur ſo gelegentlich dazu gekommen ſind. Wir gehen alſo nun weiter, und fragen nach der *Charakteriſtik des Wiſſens in Bezug auf die beiden Functionen im Denken.*

Wir kehren zurükk auf den Punkt des gleichgültigen Anfangs. In jedem Anfang liegt aber ein Vorſprung, alſo auch ein Ueberwiegen der einen Seite, alſo eine differentiirte Einheit. Möglich aber iſt ſowol ein gleichzeitiger Anfang, als auch eine Fortſezung des ſpäteren Theils bis zur gänzlichen Aufhebung des Uebergewichts. Alſo iſt in dieſer Beziehung das Denken ein dreifaches. Anfang und Uebergewicht der organiſchen Seite = Wahrnehmung; Anfang und Uebergewicht der intellectuellen Seite = Denken im engern Sinn; völliges Gleichgewicht beider, es mag entſtanden ſein wie es will, = Anſchauen.

Es fragt ſich nun, wie ſich das Wiſſen zu dieſen drei Formen verhält, ob zu allen dreien gleich, oder an einer ausſchließlich haftend.

XXV. Im Voraus ſchon wird jeder geneigt ſein zu ſagen, daß das Anſchauen ein Wiſſen ſein müſſe, weil man nämlich deſſen von beiden Seiten gleich gewiß geworden, mit dem Denken und Wahrnehmen aber ſei es nicht ſo. Indeß iſt in Bezug auf das Denken zu merken, daß wir eben deßhalb den ganzen Prozeß mit dem Namen Denken bezeichnen, weil dieſes Denken im engern Sinne die beſtimmte Form iſt, von welcher wir den Thieren am wenigſten ein Analogon zuſchreiben. Soll nun nicht auch in demjenigen die Vollendung ſein können, worin ſich uns das eigenthümlich menſchliche darſtellt? Und vom Wahrnehmen iſt zu merken, daß wenn das Anſchauen nur im Oſcilliren zwiſchen dem Wahrnehmen und Denken ſein kann, wenigſtens die ganze Hälfte der Anſchauung, welche wir die äußere nennen, und welcher wir die gemeinſamſte Gewißheit zuſchreiben, am ſtärkſten nach der Wahrnehmung oſcillirt. — Indem wir alſo die Anſchauung bei Seite laſſen, fragen wir, In welchem Falle wird das Denken und Wahrnehmen ein Wiſſen werden? Erſtlich in Bezug auf die Identität der Production. Wenn von gleichen Impreſſionen ausgehend in Bezug auf ein identiſches Syſtem von Denkformen die Gegenſtände fixirt

werden: dann iſt das Wahrnehmen ein Wiſſen; und wenn von gleichen Denkformen ausgehend für identiſch erkannte Impreſſionen ihnen untergelegt werden: dann iſt das Denken ein Wiſſen. Zweitens in Bezug auf die Ueberzeugung wird offenbar das Wahrnehmen ein Wiſſen ſein, wenn ich denke, es giebt ein Denken, welches dieſem Wahrnehmen gleichhaltig, und das Denken, wenn ich denke, es giebt ein Wahrnehmen, was dieſem Denken gleichhaltig iſt. Denn dann hört der Reiz zur Fortſezung deſſelben Actes auf, indem eine ſolche Vorausſezung das Wahrnehmen und das Denken dem Anſchauen gleich ſezt. Alſo iſt ein Wiſſen alles Denken im weiteren Sinne, in welchem die Differenz des Uebergewichtes der Functionen verſchwunden iſt, ſei es nun durch wirkliche aufhebende Durchdringung beider Functionen in der Anſchauung, oder durch ahndende Vorausſezung des identiſchen Denkens im Wahrnehmen und umgekehrt. Endlich in Bezug auf die Darſtellung des abſoluten Zuſammenhanges, welcher mit allem Wiſſen gegeben ſein ſoll: ſo iſt klar, daß, in wiefern beides verbunden ſein XXVI.
ſoll, auch in einem jeden Wiſſen der ganze Zuſammenhang geſezt ſein muß. Alſo in jeder einzelnen Anſchauung nicht etwa alle insgeſammt, denn dann hörte ihre Einzelheit und Beſtimmtheit auf, aber (z. B. einzelne Kraft, einzelne Gattung) in jeder der Cyclus ihrer innern Modificabilität und der Umfang ihrer äußern Relationen mit geſezt. Dann aber auch eben ſo, da Denken nur Wiſſen iſt in der Beziehung auf Wahrnehmung, jeder Gedanke verknüpft mit der Totalität des wahrnehmbaren und jede Wahrnehmung mit der Totalität des denkbaren.

Verhältniß des Wiſſens zum individuellen Denken. Indem nun jedes Denken als Wiſſen ein ſolches ſein muß auf der Identität der denkenden Subjecte ruhend: ſo müſſen wir, ehe wir zur Aufſuchung der eigenthümlichen Grundlagen deſſelben fortgehen können, erſt ſein Verhältniß zum individuellen Denken ſo genau als möglich ausmitteln. Jeder ein-

jedne als ſolcher iſt nur in der Identität und Differenz zu den andern, und wie in der einzelnen Lebenseinheit beides in einander iſt: ſo auch in jedem Act als einem Moment dieſes Lebens. Daher iſt in jedem Denken Allgemeingültigkeit und Beſonderheit, nur in verſchiedenem Maaß. Auch in den Geſchmacksurtheilen iſt allgemeingültiges, nämlich die Begriffe, über deren Anwendung man ſtreitig iſt, und auch in der objectivſten Anſchauung als lebendigem Moment muß etwas individuelles ſein, ſo daß auch die gleichhaltige als Glied in der Zeitreihe in jedem eine andere iſt. Alſo zunächſt entſpricht kein Act der Idee des Wiſſens genau, und iſt alſo auch nur ſofern ein Wiſſen, als wir, wenn auch nicht vollkommen doch in jedem Fall ſo genau als es erfordert wird, das individuelle von dem allgemeingültigen ſondern und uns deſſelben als ſolchen bewußt werden können. Wo dies aber überſehen wird, da wird auch das Verhältniß des einzelnen Wiſſens zur Idee des Wiſſens ganz verfehlt.

XXVII. Indem wir nun beides als Ineinander vorausſezen, müſſen wir zunächſt nach dem Verhältniß der Beimiſchung fragen, welches wir aller Analogie nach nicht Urſach haben als gleich vorauszuſezen. Deßhalb iſt ein Maximum und Minimum zu ſuchen. Wenn nun jeder Act ein anderer iſt als Glied einer anderen Reihe, d. h. weil ceteris paribus anderes vergangenes und künftiges in ihm geſezt iſt: ſo wird das Minimum da ſein, wo mehrere gleiche Abſtammung haben und auf dieſelbe Weiſe entwikkelt werden. Denn die Gleichheit der Abſtammung iſt eine innere Identität des Daſeins, und alſo ein innerer Grund des Verſchwindens der Differenz. Die Probe giebt die Erfahrung, weil bei ſo Verwandten am meiſten vorkommt, daß ſie ihre Gedanken gegenſeitig errathen. Um das Maximum zu finden, dient zur Richtſchnur, daß je mehr das individuelle vorherrſcht, um deſto weniger man nicht nur ſich ausgleichen kann, ſondern man verſteht ſich auch um deſto weniger. Alſo fragt man, Welche verſtehen ſich am wenigſten? ſo iſt die natürliche Antwort, Die

welche verſchiedene Sprachen reden; und dies iſt kein bloß äußerer Grund, weil jede Sprache nicht nur andere Töne ſondern auch andere Wortein heit und andere Denkformen hat. Mindeſtverwandte Sprachen alſo geben das Maximum der Differenz. Innerhalb derſelben Sprache alſo giebt es verſchiedene concentriſche Sphären gemeinſamer Erfahrung und Principien, und verſchiedene Sprachen haben verſchiedene Ausſchnitte mit einander gemein. Das gänzliche Außereinanderſein kommt nicht vor, weil ſich doch gleich mit dem Bedürfniß auch ein Mittel der Verſtändigung entwikkelt. Und hieran liegt die Autoriſation die Idee des Wiſſens feſtzuhalten, wenngleich kein einzelner Denkact derſelben vollſtändig entſpricht. Wie denn beſonders auch das philoſophiſche Denken anfangs zwar auch nicht über die Sprache hinausſah, hernach aber immer mehr ſich die Aufgabe geſtellt hat die Beſchränkung derſelben zu vernichten. Wir ſezen alſo das allgemeingültige in dem differenten immer voraus und unſer Ziel iſt, es möglichſt rein darzuſtellen. — Verhältniß des tranſcendentalen Grundes zur Individualität.

In dem tranſcendentalen Theil unſerer Aufgabe aber iſt offenbar an und für ſich der Einfluß Null zu ſezen. Denn wir haben das differente als weſentlich gefunden dem wirklichen Wiſſen, ſofern es ein zeitlicher Act iſt und ſofern es durch die Rede vollendet wird; was wir aber hier (§. 127.) ſuchen, iſt etwas vor jedem zeitlichen Act, und an ſich auch etwas unausſprechliches, ſo daß wir nur in der Einkleidung uns würden vor dem individuellen zu hüten haben. Iſt nun der Einfluß am Zielpunkt Null: ſo muß er auch deſto mehr verſchwinden, je mehr wir uns dieſem nähern, und wir müſſen alſo von dem gegebenen Wiſſen aus ſo rükkwärts gehen, daß dieſer Einfluß ſich zugleich verringert.

Das tranſcendentale iſt zu ſuchen von der Ueberzeugung aus.

Hiernach haben wir zu beurtheilen, von welchem Merkmal

des Wiſſens wir ausgehen müſſen. Nicht von der Identität der Structur, denn dieſe iſt am meiſten von der Individualität alterirt. Auch nicht vom allgemeinen Zuſammenhang; denn dieſen haben wir erſt, wenn wir uns den ganzen Umfang des individuellen mit ſeinen Gründen mit hineinconſtruirt haben. Alſo von dem Ruhen des Geiſtes, welches den Zuſtand der Ueberzeugung bildet.

Dieſer iſt in allen drei Formen; in den zwei gegenüberſtehenden, ſofern ſie ſich auf einander beziehen, in der mittleren zwar ohne Beſchränkung, allein ſie iſt ſelbſt nur als approximirendes Ineinander der beiden andern gegeben. Alſo bleiben wir am beſten bei der Beziehung beider auf einander ſtehen.

XXVIII. Conſtruction des Gegenſazes Real und ideal.

Wenn alſo Denken und Wahrnehmen beides Wiſſen ſein kann, jedes in Beziehung auf das andre: ſo unterſcheiden wir ein richtiges Denken dadurch, daß das ihm gleichhaltige richtige Wahrnehmen genau zuſammenſtimmen müßte mit dem in jenem Denken ſchon enthaltenen organiſchen Element; wäre aber das Denken unrichtig: ſo würde das richtige Wahrnehmen etwas in ſich enthalten, was mit dem organiſchen Element in jenem Denken nicht zuſammenſtimmt. Eben ſo, wenn ein Wahrnehmen richtig iſt: ſo muß das ihm gleichhaltige Denken genau zuſammenſtimmen mit dem in jenem Wahrnehmen ſchon enthaltenen intellectuellen Element. Das Wiſſen ſezt alſo voraus, daß daſſelbige geſezt ſein könne im Wahrnehmen wie im Denken, aber im Wahrnehmen auf eine andere Weiſe als im Denken, und daß, dieſe Differenz der Modalität abgerechnet, die Totalität des Wahrnehmens gleich ſei der Totalität des Denkens. Da nun außerdem auch Gleichheit des Verfahrens vorausgeſezt wird: ſo folgt, daß wenn überhaupt Wiſſen möglich ſein ſoll, auch die Annäherung an das Wiſſen die Hauptmaſſe des Denkens ausmachen muß und der Irrthum nur zufälliges Verkennen des zuſammengehörigen, am beſten wieder gut zu machen dadurch, daß man, wo

man im Denken diſſentirt, ſich über das Wahrnehmen zu verſtändigen ſucht, und umgekehrt. Gehen wir nun darauf zurükk, daß wir für uns und für einander die Identität ſind des Denkens und des gedachten oder Seins, indem wir denkendes Sein ſind und ſeiendes Denken: ſo iſt offenbar, daß die intellectuelle Seite im ſeienden Denken das Denken iſt, und die organiſche im denkenden Sein das Sein, weil nämlich mittelſt der organiſchen Seite jeder afficirend iſt und afficirt und mittelſt der intellectuellen in ſich ruhend als denkenwollend ohne wirkliches Denken. Daher iſt nun der Gegenſaz von beidem auch ein Gegenſaz im Sein, und da das Sein nur iſt für uns in Bezug auf das Denken: ſo iſt nun dieſer Gegenſaz auch der höchſte für uns, ſo daß er alles Sein, was im wirklichen Denken vorkommen kann, erſchöpft. Wir nennen ihn in dieſer Beziehung den Gegenſaz des realen und idealen, und denken uns unter dem realen das Sein, ſofern es im Denken dem Bilde zum Grunde liegt als ein ſtätiges gegebenes, unter dem idealen das Sein, wie es im wirklichen Denken dem Begriff zum Grunde liegt als lebendige Entgegenſezung. Und die allem Wiſſen zum Grunde liegende Vorausſezung iſt nun die Gleichſezung beider Glieder des Gegenſazes, daß nämlich das reale Sein als äußerliches ſtätiges, und das ideale Sein als innerliches ſich entgegenſezendes beide daſſelbe ſind, nur auf andre Weiſe.

Was wir alſo hier dem Wiſſen zum Grunde legen, das XXIX.
verhält ſich zu dem dem bloßen Denken zum Grunde gelegten*), wie das erfüllte zum leeren. Das bloße Sein ohne einen Gegenſaz mitzuſezen iſt leer, deshalb nur Gedankengrenze; das durch einen höchſten Gegenſaz, der zugleich Quelle vieler untergeordneten ſein kann, zuſammengefaßte Sein iſt ein erfülltes. —

Raum- und Zeiterfüllung als Bild des idealen und realen.

---

*) Vergl. oben XXII.

Wir ſind aber zu dieſem Gegenſaz auch auf demſelben Wege gekommen, alſo unter der Form des Denkens im engeren Sinn; ſoll nun der Gegenſaz ein Wiſſen ſein: ſo muß ihm etwas entſprechen, wozu wir auf dem organiſchen Wege gelangen unter der Form der Wahrnehmung. Alſo anfangend von dem Gegenſtükk des bloßen Seins iſt die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit der Eindrükke ein ſtätiges, d. h. worin jede Trennung nur Willkühr iſt. Wenn nun getrennt werden ſoll nach Analogie: ſo iſt das dem Sein entſprechende die Raumerfüllung, und das dem Denken entſprechende die Zeiterfüllung; denn dieſe enthält die Auffaſſung, in jenen aber verweiſen wir das, was zu der Auffaſſung als leidendem das thätige iſt. Abſolut läßt ſich beides nicht trennen, aber das Maximum des Gegenſazes iſt, wenn das eine kann als Minimum geſezt werden und das andre als Maximum, weil nämlich der abſolute Gegenſaz wäre, wenn eins geſezt wäre und das andere nicht geſezt. Alſo jeder Zeitmoment bezieht ſich auf eine unendliche Raumerfüllung, jeder Raumpunkt auf eine unendliche Zeiterfüllung. Offenbar aber iſt die Auffaſſung das im Wahrnehmen, was dem Denken entſpricht, die Zeiterfüllung alſo das ideale; die Einwirkung dasjenige, was dem Sein entſpricht, und wodurch ſich eben die Auffaſſung auf ein gegenſtändliches wahrgenommenes bezieht, alſo der Raum das reale. Wenn alſo Zeiterfüllung zu Raumerfüllung, wie ideales zu realem: dann auch die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit unter dieſem Gegenſaz gefaßt zu dem Sein unter jenem Gegenſaz gefaßt, wie der organiſche Pol zum intellectuellen; alſo wie Bild zum Begriff. Denn wo die intellectuelle Seite überwiegt, da dominirt das Zuſammengreifen des entgegengeſezten; wo die organiſche Seite überwiegt, da dominirt das Bild, d. h. die Begrenzung des ſtätigen. Je mehr nun beides approximirt und die lebendige Entgegenſezung als Zeiterfüllung gebildet wird und die Raumerfüllung als denkbares entgegengeſezt, um deſto mehr wird die Gleichſezung ſelbſt lebendige Anſchauung.

Verhältniß des höchſten Gegenſazes zur tranſcendentalen Aufgabe. XXX.

Indem nun aber dieſer Gegenſaz wegen des Vorhandenſeins in den zwei entgegengeſezten Formen als ein wirkliches Wiſſen erſcheint: ſo iſt er nicht das geforderte tranſcendentale, welches in keinem wirklichen Denken vorkommt.

a. **Als Grundlage des Zuſammenhanges.** Sehen wir darauf, daß das einzelne adäquate Wiſſen bedingt iſt durch den Zuſammenhang alles Wiſſens, und alſo die Grundlage von jenem auch die Grundlage von dieſem ſein muß, und wir denken uns im höchſten Gegenſaz und ſeiner Zuſammenfaſſung alle untergeordneten mit ihrer Zuſammenfaſſung, und eben ſo von der urſprünglichen Zeitbeſtimmung aus der allgemeinen Raumerfüllung und der urſprünglichen Raumbeſtimmung aus der allgemeinen Zeiterfüllung aus in allen ſucceſſiven Beſtimmungen begriffen, und reduciren immer beide Seiten auf einander: ſo iſt alsdann die Totalität des Wiſſens und zwar im abſoluten Zuſammenhang, ſowol dem ſtätigen als dem der Entgegenſezung, gegeben. Dieſe Totalität iſt alſo in unſerm Ergebniß implicite mitgeſezt, d. h. alſo wirklich nicht mitgeſezt, aber ſo, daß im obigen die ganze Bedingung dazu enthalten iſt. Von dieſer Seite alſo wäre die Aufgabe gelöſet. —

b. **Als Grundlage des einzelnen Wiſſens.** Was aber das einzelne Wiſſen betrifft: ſo iſt ſie nicht gelöſet, wenn und ſofern das gefundene ein wirkliches Wiſſen iſt. Nun iſt alles daran Wiſſen, außer das vorausgeſezte Sein an ſich (die Gedankengrenze), worin der Gegenſaz zuſammengefaßt iſt. Dieſe iſt das tranſcendente, welches alſo hier nur nicht von dem wirklichen Wiſſen gelöſet iſt. Alſo iſt die Aufgabe unvollkommen gelöſet *). (? Warum aber? da ja was kein wirkliches Denken iſt, auch niemals an und für ſich vorkommen kann.)

*) Vorleſ. Das eigentlich tranſcendentale haben wir noch nicht; denn es

Aufſuchung deſſen, was in der tranſcendentalen Seite der formalen entſpricht.

Nun aber fehlt uns auch der Form nach noch etwas. Denn ſofern in gewiſſer Hinſicht die tranſcendentale und formale Seite daſſelbe ſein ſollen, muß in jener etwas ſein, was dieſer entſpricht und ſie darin repräſentirt, und dies iſt aufzuſuchen, aber auch als etwas außer dem wirklichen Denken vorkommendes. Jene Identität aber war nur unter der Bedingung möglich, daß jedes Wiſſen ſelbſt ſchon ein verknüpftes ſei, und wir müſſen alſo, um das dieſe Eigenſchaft begründende in der Grundlage zu finden, das Wiſſen als verknüpftes betrachten.

Begriff und Urtheil. Im Zuſtande ſtreitiger Vorſtellungen finden wir nur zweierlei ſtreitig, Begriffe und Urtheile; alles andere iſt nur Ausgleichung. Begriff iſt Verknüpfung von Merkmalen, Urtheil iſt Verknüpfung von verſchiedenartigen Begriffen. Wollen wir nun freilich dieſe Duplicität anſehen als die Formen des Wiſſens, ſofern es ein verknüpftes iſt, erſchöpfend: ſo hätten wir dazu kein volles Recht, und ſtellten mithin unſer Verfahren unter eine neue Bedingung. Nämlich alles folgende würde nur gültig ſein, ſofern es keine andern gäbe, und wir müßten alſo anheimſtellen, ob jemand uns andere brächte. Daher alſo iſt es beſſer, die Frage gleich zu ſtellen, ob dies alle Formen des Wiſſens ſind. Wobei nur zu bemerken 1. die Bezeichnungen ſind von der intellectuellen Seite hergenommen, und es verſteht ſich, daß ihnen auf Seite der Wahrnehmung entſprechen muß; was aber, intereſſirt uns hier nicht, da wir überwiegend im intellectuellen Prozeß begriffen ſind. 2. Das Verfahren kann kein anderes ſein, als daß wir beide

---

iſt in einer Verbindung, die wir nicht zu löſen wiſſen, ohne noch einen andern Weg einzuſchlagen. Wir haben das Denken bisher immer nur an ſich betrachtet ohne es zu zerlegen; jezt wollen wir es weiter betrachten in ſich ſelbſt, weil wir zur Vollendung des vorigen noch eines neuen bedürfen, was ſich uns nur durch die Unterſcheidung entwikkeln kann.

in ihrem Unterſchied als Endpunkte ſezen und fragen, was außerhalb derſelben läge, ob das noch ein Denken ſein könnte. 3. Es muß nicht nur kein anderes Wiſſen geben, ſondern auch kein anderes Denken, denn der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und anderem Denken liegt nicht in der Form an ſich; ſondern gäbe es noch ein Denken, was weder Begriff noch Urtheil wäre: ſo müßte auch unter dieſer Form gewußt werden können.

Nach §. 138—143. Zu §. 138. Minimum des Begriff XXXI.
und Maximum des Urtheils als Grenze gegen die benachbarten Functionen beſtimmen den Umfang des Denkens. Zwiſchen ihnen giebt es auch nichts, weil Begriff überall das beharrliche und Urtheil den Wechſel repräſentirt, zwiſchen welchen beiden es nichts giebt. — Man könnte ſagen, das Wiſſen im Urtheil ſei nicht ſowol die Concluſion, als ihre Auflöſung in die Säze. Allein dieſe iſt ſelbſt wieder ein Urtheil. Carl's, des Menſchen, Sterblichkeit folgt aus aller Menſchen Sterblichkeit.

§. 139. habe ich ausgelaſſen, da ich noch zu Anfang wiederholt, wie wir gegenwärtig darin begriffen wären das Wiſſen als verknüpftes zu betrachten, um das tranſcendente auch auf das formale beziehen zu können.

§. 140. per se.

§. 141. Dies gilt nicht nur vom Subject ſondern auch vom Prädicat, wenn dieſes beſtimmbar iſt. Z. B. Fettglanz ſtatt Glanz überhaupt: ſo iſt der Begriff zwar enger, aber es iſt doch überhaupt mehr begriffen, indem im Begriff Fettglanz auch die andern Arten beſtimmt ausgeſchloſſen und alſo entgegengeſezt ſind, wogegen im allgemeinen Begriff Glanz die Modificabilität nur als eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geſezt, alſo nicht begriffen iſt. —

Zu §. 142. Der Begriff von der bildlichen Seite, weil ſchon der Einheitsbeſtimmung (z. B. Etwas glänzt) ein Urtheil zum Grunde liegt. Aber auch von der Formelſeite;

denn die Entgegenſezung kann nur durch ſcheidende und ausſchließende Urtheile bewirkt werden.

Zu §. 143. Die niedrigſte Stufe ruht nur auf einem Urtheil; der Begriff, der nach Maaßgabe ſeiner Form den Gegenſtand erſchöpft, muß ein ganzes Syſtem von Urtheilen vor ſich her haben.

XXXII. Nach §. 144—154. Zu §. 144. Der Kreis iſt nur einer, wenn man das Wiſſen zeitlich betrachtet, weil man nämlich nicht weiß, mit welchem von beiden man anfangen kann. An und für ſich ſagt es nur gegenſeitige Abhängigkeit aus. Der Kreis als ſolcher löſt ſich in den zwiefachen poſitiven Inhalt, daß 1. vorwärts von jedem gegebenen Punkte nur in Verbindung mit der andern jede Form kann vervollkommnet werden; 2. rükkwärts hinter jedem gegebenen Punkt ein ſolcher liegt, wo das Bewußtſein nur eine verworrene Indifferenz von Begriff und Urtheil iſt. Hiezu iſt die Formel Etwas glänzt ſchon Annäherung. Die Geſchichte unſeres Bewußtſeins beſtätigt dieſes, indem jedes mit der Verworrenheit anfängt. —

Wir betrachten nun Begriff und Urtheil jedes in wiefern es wieder ein mannigfaltiges ſein kann.

Zu §. 145. Die ſchwebende Einheit iſt uns überall im Zuſtand ſtreitiger Vorſtellung gegeben. Sie liegt aber auch ſchon im Ineinander beider Functionen. Jeder wirkliche Begriff iſt vermöge ſeiner organiſchen Seite als ſtätig ein völlig beſtimmtes, wovon nur aufgeſtiegen werden kann, und vermöge ſeiner intellectuellen ein höheres, weil die Entgegenſezung auf mancherlei Weiſe verbildlicht werden kann.

Zu §. 146. Auch von dem einzelnen Dinge giebt es einen vollkommneren oder unvollkommneren Begriff, je nachdem er auf einem vollſtändigen Cyclus von Urtheilen ruht, oder nicht. Erſcheint nun auch dieſer als ein höherer: ſo iſt der Saz allgemein.

Zu §. 147. Wenn ich aber nun unterſcheide das ruhende

(beſtimmte) Inſect, und das kriechende: ſo iſt dies eigentlich kein Begriff mehr, ſondern nur ein verlarvtes Urtheil, und der Begriff als niedrigſter geht aus in eine unendliche Menge ſolcher Urtheile. Nun aber kann man, eben deshalb weil der Begriff des einzelnen Dinges auch noch kein abſolut niedrigſter iſt, daſſelbe auf jeder Stufe wiederholen. Auch der Begriff der Gattung kann als niedrigſter angeſehen werden, und geht dann in eine bloße Unendlichkeit von Urtheilen aus. Z. B. Hund verſchiebt ſich mit verlängertem Leibe und erhöhten Beinen zum Windhund, wo die Urtheile allerdings dem Begriff der Arten gleichgelten aber die Form der Entgegenſezung verlieren.

Zu §. 148. Das Maaß des Ausſchließens iſt das Maaß des niedern. Der Begriff Ding ſchließt noch aus, weil das Denken als Beziehung auf das Sein im Ding als ſolchen nicht geſezt iſt.

Zu §. 149. Steigen wir höher hinauf: ſo iſt das Sein, ſofern das Bezogenwerden auf das Denken ausgeſchloſſen alſo das Denken mit hineingeſezt iſt, kein Begriff mehr, weil die beſtimmte Einheit darin fehlt, und es bleibt nur übrig eine Möglichkeit von unendlich vielen Urtheilen, durch welche beſtimmte Einheit geſezt und die Beziehung wieder hergeſtellt wird. (?) Der Begriff als Sein, an welchem entgegengeſezt werden kann, iſt nur ein uneigentlicher Begriff. Eben das kann nun auf jedem Punkte geſchehen. Wenn ich z. B. keinen höheren Begriff ſezen will, als Hund: ſo kann ich nur übergehen in die Totalität der coordinirten Begriffe. Allein ſofern dieſe nicht aus dem höheren Begriff des Thiers durch Entgegenſezung ſollen abgeleitet ſein: ſo ſind ſie nur Urtheile, (NB. dies ſcheint mir weder ſo, noch ſo wie es §. 150. und 151. vorgetragen iſt, völlig auf dem reinen zu ſein) und zwar negative, was der Hund nicht iſt.

Berichtigender Zuſaz zum lezten. 1. Der Begriff Ding iſt noch ein niederer Begriff. Jeder niedere iſt ein ſolcher, in ſofern mehr in ihm entgegengeſezt iſt; der niedere kann in ei- XXXIII.

nen höheren verwandelt werden, wenn Entgegenſezung aufgehoben wird. Im Begriff Ding kann noch die Entgegenſezung von Gedanken uud Gegenſtand aufgehoben werden; alſo iſt er noch ein niederer. 2. Der höhere aber iſt kein wirklicher mehr. Wenn ich Beziehung auf das Denken wegnehme: ſo hat dann auch das Denken keine Beziehung mehr auf das Sein. Alſo wird dies nicht mit Ueberzeugnng an und für ſich gedacht. Iſt aber dieſe Beziehung weggenommen: ſo iſt im Sein auch keine beſtimmte Einheit mehr, als welche aus dieſer Beziehung hervorgeht. 3. Der Form nach lautete er, Das Sein mit aufgehobener Entgegenſezung. Dies iſt verkapptes Urtheil. In dem Urtheil aber iſt eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen mitgeſezt, weil die Entgegenſezung unendlich mannigfaltig iſt. Die Begriffslinie endet alſo nach oben ebenfalls in eine Unendlichkeit möglicher Urtheile, welche aber negativ, alſo auch kein wirkliches Denken ſind.

Das Sein mit aufgehobener Entgegenſezung iſt alſo kein wirkliches Wiſſen, weil es weder Begriff noch Urtheil iſt, und wir nur dieſe Arten kennen. Es ſchien uns ein Wiſſen, weil wir es der Identität der Raum- und Zeiterfüllung gleichſtellten. Allein dieſe iſt auch kein wirkliches Wahrnehmen, ſondern nur die Vorausſezung, auf welche alle wirkliche Wahrnehmung bezogen wird. Indem es alſo tranſcendente Vorausſezung bleibt: ſo fragt ſich, Haben wir durch die zweite Betrachtung gewonnen, was uns bei der erſten fehlte, nämlich die Beziehung auf die formale Seite? Antwort, Ja. Es ſagt uns nämlich, daß jede Annäherung zum Wiſſen eine Entfernung iſt von der verworrenen Indifferenz, alſo eine Spannung des Gegenſazes zwiſchen Begriff und Urtheil, und dies iſt alſo Beziehung der tranſcendenten Vorausſezung auf die Verknüpfung. Dieſe iſt aber auch ſelbſt in jene aufgenommen, weil ſie überall als der Uebergang von Begriff zu Urtheil erſcheint.

Dieſes Reſultat haben wir zwar erſt von Seiten des Be-

griffs gewonnen, und müſſen nun erſt ſuchen es auch von Seiten des Urtheils zu gewinnen.

Zu §. 155. Wenn uns das Urtheil auch ein zwiefaches werden ſoll: ſo müſſen wir Minimum und Maximum aufſuchen. Da nun Urtheil Beziehung zweier Begriffe iſt: ſo dürfen ſie nicht dieſelben ſein, aber auch nicht entgegengeſezt. In beiden Fällen iſt das Urtheil Null. Alſo partielle Identität und Entgegenſezung verbunden. [Das Urtheil deſto größer, je geringer die Identität (?)] *). Man kann aber auch von der Beziehung ausgehen. Die Beziehung darf nicht das Weſen aufheben, ſie darf auch nicht das Weſen ſelbſt ſein **). Alſo die Möglichkeit derſelben muß im Weſen liegen. Z. B. Im Begriff Hund muß der Begriff Beweglichkeit liegen, d. h. die Möglichkeit des Laufens; aber der Inhalt des Urtheils, Der Hund läuft, kann nicht im Begriff ſelbſt geſezt ſein. Jenes iſt das uneigentliche Urtheil, weil ich dadurch nichts erkenne, als was in der Begriffsbildung ſchon erkannt iſt. Dieſes das eigentliche, weil es eine im Begriff nicht geſezte Verknüpfung enthält. Jenes iſt XXXIV. als Erkenntniß kleiner, dieſes größer. Der Gegenſaz iſt aber deßhalb ein fließender, weil daſſelbe Urtheil beides ſein kann, je nachdem der Begriff iſt. Der unvollkommenſte Begriff läßt den meiſten freien Spielraum für eigentliche Urtheile. Der vollkommenſte Begriff hat alles in ſich aufgenommen, (z. B. der Begriff Hund die Beweglichkeit in ihrer beſtimmten Art und ihrem Grade, item die Differenz der Größe und der Farben), und es bleibt für das eigentliche Urtheil nichts übrig als das Individuum und der Moment. (Jezt läuft der Hund; dieſer Hund läuft.)

Es fragt ſich nun, wie weit dieſes gehen kann. Und das geht hervor aus §. 157—163., indem man den Gehalt des Ur-

*) Siehe unten XXXIV.

**) Oder ſo, Die Urtheilsverknüpfung darf nicht die Begriffsverknüpfung ſelbſt ſein, aber auch dieſe nicht aufheben. Randbemerkung.

theils zuerſt von Seiten des Subjects und dann von Seiten des Prädicats betrachtet.

Zu §. 157. Bei einem Prädicatsbegriff fragt man gleich danach, worin er geſezt iſt; bei einem Subjectsbegriff, was darin geſezt iſt.

Anmerk. 1. Man kann einem Prädicatsbegriff die Form eines Subjectsbegriffes geben, beſonders wenn darin noch etwas näher beſtimmt ſein ſoll. Das Weſen bleibt dadurch ungeändert.

2. Auch bei dem Subjectsbegriff kann man fragen, worin er geſezt iſt, nämlich als niederer in welchem höheren. Allein dies iſt auch nur Form und kann nur vorkommen, wenn der Begriff nicht von beiden Seiten conſtruirt iſt. (NB. Das Marginale wegen des Particips verſtehe ich nicht mehr.)

Zu §. 158. Der Saz klingt barokk. Die Totalität des Nichtſeins iſt auch zu viel geſagt. Denn damit wäre auch alles entgegengeſezte mit in die Prädicate geſezt. Alſo nur die Totalität des bloßen Nichtſeins oder des partiellen.

Zu §. 159. Oder nach §. 157. ausgedrükkt, Jedes Urtheil ſagt aus, wie in einem ein anderes geſezt wird. Es kann aber deſto mehr in jedem Urtheil geſezt werden, je weniger in dem Subject ſchon vor dem Urtheil (d. h. als Begriff) geſezt iſt, und umgekehrt, wie dies in §. 160. aufgenommen iſt.

Zu §. 160. Die abſolute Verringerung der Sezbarkeit durch Urtheil iſt die gänzliche Vernichtung derſelben, und dann muß alſo alles Sein im Subject ſchon als Begriff geſezt ſein.

Zu §. 161. 162. Hier iſt noch ein verdächtiger Schein von Erſchleichung in dem Uebergehen von der Einheit des Prädicats zur Vielheit der Prädicate. Aber aus eben dem Grunde, weil die abſolute Verringerung des Urtheils nur in Einem Subjecte ſein kann, weil nämlich, wenn viele geſezt ſind, jedes noch einen Theil ſeines Seins in einem andern haben kann, und alſo auch noch geurtheilt wird: aus eben dem Grunde iſt die abſolute Vergrößerung des Urtheiles nur in der Allheit der Prädicate. Denn wenn Ein Prädicat in unendlich vielen Subjecten iſt, iſt doch

von Allen nur Eins und daſſelbe auszuſagen, und nur wenn von Allen Alles auszuſagen iſt, haben wir das abſolute Maximum des Urtheilens. Die Subjecte ſind dann (Null = Minimum) ſo wenig geſezt, daß in keinem etwas geſezt iſt, wodurch irgend ein eigentliches Urtheil aufgehoben würde, und dies iſt in §. 163. aufgenommen.

Wenn nun das abſolute Subject kein Begriff mehr iſt, we- XXXV.
der von Seiten der organiſchen Function, weil es nicht aus einem größeren herausgenommen iſt, noch von Seiten der intellectuellen, weil es durch keinen Gegenſaz beſtimmt iſt, und eben ſo auch die Unendlichkeit der Prädicate, weil jedes in allem geſezte auch aus keinem herausgenommen und keinem entgegengeſezt iſt: wie verhalten ſich die Denkgrenzen des Urtheils und des Begriffs gegen einander? Antwort (Zu §. 164.) 1. Das Sein mit aufgehobenem Gegenſaz verhält ſich zum abſoluten Subject, wie der unvollkommne Begriff zum vollkommnen. 2. Eben ſo verhält ſich die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile zur Totalität der Prädicate. 3. Beide gleichnamige ſind identiſch und verhalten ſich zu einander, wie die intellectuelle Seite zur organiſchen.

Erläuterungen hierüber. Zu §. 165. 1. Daß ich die organiſche Grenze die abſolute Mannigfaltigkeit des Erſcheinens nenne, iſt ſprachgemäß. Denn Erſcheinen wird immer nur von von dem, was aus der organiſchen Function hervorgeht, gebraucht; ſelbſt was wir innere Erſcheinung nennen, führen wir auf organiſche Function zurük, nur daß ſie nicht von außen ſondern von innen afficirt iſt, und alſo nur mit Unrecht auf etwas äußeres bezogen wird. Dann wird auch wenn wir etwas Erſcheinung nennen zweifelhaft gelaſſen, ob es etwas für ſich ſeiendes ſei, oder nur etwas in einem andern. Ja bei einer bloßen Erſcheinung präſumiren wir immer das erſte *); und ſo

*) lezte

deutet alſo der Name auf die Natur des Prädicates. 2. Das Verhältniß des unvollkommnen Begriffs zum vollkommnen iſt hier auch nur Form, weil keines ein wirkliches Denken iſt, gründet ſich aber darauf, daß das abſolute Subject den ganzen Urtheilsprozeß und alſo auch Begriffsprozeß (welche alle wieder in Actionen müſſen aufgelöſt ſein) vorausſezt. Das unentgegengeſezte Sein aber iſt die bloße Negation des wirklichen Denkens und ſezt keine beſtimmten Begriffe oder Urtheile voraus. Eben ſo auf der andern Seite. Die Gemeinſchaftlichkeit des Seins iſt die allgemeine das Für ſich geſezſein aufhebende Wechſelwirkung und ſezt alle Urtheile als wirklich gebildet voraus; die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile aber iſt die Negation des Urtheils und damit auch des Begriffs, und iſt alſo das ſchlechthin unvollkommne als Grenze dargeſtellt.

XXXVI. In wiefern wir nun hieran das früher vermißte, nämlich die Beziehung auf die formale Seite unſerer Aufgabe, gewonnen haben, geht aus folgendem hervor. Jeder Begriff, ſofern er unvollkommen iſt, ſezt er noch ein Sein ohne Entgegenſezung. Denn wenn er unvollkommen iſt: ſo iſt noch manches in ſeinem Gegenſtande enthaltenes in ihm nicht aufgenommen. Aber es kann auch nicht das Gegentheil davon aufgenommen ſein, ſonſt wäre er nicht nur unvollkommen ſondern falſch. Alſo iſt das nichtaufgenommene und deſſen Gegentheil gar nicht in ihm entgegengeſezt. Jeder Begriff, ſofern er vollkommen iſt: ſo iſt alles prädicable in ihn aufgenommen; er trägt alſo die Form des abſoluten Subjects an ſich und iſt von demſelben nur durch die Größe unterſchieden. Nun iſt jeder wirkliche Begriff ſowol vollkommen als unvollkommen. Die eine Grenze bezeichnet alſo ſeine poſitive Seite, die andre ſeine negative. Beide Grenzen ſind alſo identiſch, ſofern ſie das wirkliche Denken zum Gegenſtande haben; jede aber für ſich bezeichnet nur die eine Seite in abstracto und iſt kein wirkliches Denken. Beide aber auf einander bezogen bezeichnen die Methode des Fortſchreitens in der

Begriffsbildung, d. h. alſo die Beziehung auf die formale Seite. Eben ſo iſt es nun mit den Urtheilsgrenzen. Wenn das eigentliche Urtheil auf den relativ vollkommnen Begriff folgend das einzige eigentliche Urtheil iſt: ſo iſt alſo der erſte Anfang deſſelben das Sezen der möglichen Geſchichte oder möglichen Individualiſirung und im erſten wirklichen Urtheil ſind alle folgenden nicht mitgeſezt ſondern ausgeſchloſſen; jedes Urtheil alſo, ſofern es noch nicht mit den dazu gehörigen verbunden iſt, trägt die Form der Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile in ſich. Umgekehrt, wenn Thätigkeit und Empfänglichkeit des einzelnen Dinges oder Beziehungen des einzelnen Momentes erſchöpft ſind: ſo iſt alles in ihm und es ſelbſt in allem. Alſo jedes Urtheil als vollkommen trägt die Form der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins und unterſcheidet ſich von derſelben nur durch die Größe. Die beiden Urtheilsgrenzen alſo ſind identiſch, ſofern ſie das wirkliche Denken zum Gegenſtande haben. Denn ſie ſind wirklich in jedem, und auf einander bezogen ſtellen ſie die Form des Fortſchreitens in der Urtheilsbildung auf. Auf der Begriffsſeite müſſen wir in jedem Augenblikk die verworrene Indifferenz verlaſſen und auf das abſolute Subject losgehen. In der Urtheilsbildung müſſen wir in jedem Augenblikk das chaotiſche Ineinander verlaſſen und uns der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit nähern. Nur wer ſich an dieſe Exponenten hält, kann zu einer Annäherung an das Wiſſen kommen.

In wiefern aber nun die tranſcendente Grundlage alles Wiſſens uns hierin wirklich gegeben iſt, das geht nur hervor, wenn wir auf das Verhältniß der Denkgrenzen zur organiſchen und intellectuellen Function im Denken ſehen.

Nämlich die unvollkommne Begriffs- und Urtheilsgrenze XXXVII.
an ſich ſind die primäre Vorausſezung alles Denkens, die wir in jedem Denken ſchon hinter uns haben: immer haben wir ſchon entgegengeſezt und beſtimmt. Daß es aber im Denken eine annähernde Fortſchreitung an das Wiſſen giebt, beruht nur darauf, daß die organiſche Entwikkelung und die intellectuelle

in ihrer Totalität dieſelben ſind, und alſo auch jedes in der einen unter etwas in der andern kann ſubſumirt werden; und dies beruht auf der Idee des abſoluten Subjects, in welchem der Gegenſaz zwiſchen dem denkenden und gedachten aufgehoben iſt. Dies erſtrekt ſich aber zugleich auch über das Gebiet des Urtheils. Denn die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seins iſt nur in dem abſoluten Subject, und in dieſem alſo eben ſo gut der Gegenſaz zwiſchen Urtheil und Thatſache, worauf allein das eigentliche Urtheil ſich bezieht, als der zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufgehoben. Wenn nun nicht in unſerm Urtheilen daſſelbe geſezt iſt wie in der realen Gemeinſchaftlichkeit des Seins, und in dieſer alles Urtheilen ſelbſt als Thatſache mit enthalten: ſo iſt alles Denken nur willkührlich, und es beſteht kein Unterſchied zwiſchen dem bloßen Denken und dem Wiſſen. Das Urtheilen aber iſt der organiſchen Function näher, wie es zugleich die Quelle iſt vom bildlichen im Begriff. Das Begriffbilden iſt der intellectuellen Function näher, wie es auch die Quelle iſt vom Entgegenſezen im Urtheil. Wie nun Begriff und Urtheil auf einander beruhen: ſo beruhen alſo auch organiſche und intellectuelle Function auf einander. Das Wiſſen beruht darauf, daß die ideale Entwikkelung in der intellectuellen Function, welche in alles bildliche Vorſtellen und Urtheilen hineingeht, und die Geſammtentwikkelung der organiſchen Eindrükke, welche in alles Entgegenſezen und Begreifen eingeht, ein und daſſelbe iſt, wiewol wir dieſe Selbigkeit nie gehabt im wirklichen Denken ſondern immer hinter derſelben zurükkbleiben, indem ſie nur iſt im abſoluten Subject und in der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit alles Seins.

Die nächſte Anwendung, welche wir hievon machen müſſen, iſt die, daß ohnerachtet dieſer Selbigkeit wir nicht glauben dürfen das Wiſſen haben zu können in der einen Form ohne die andre, d. h. daß wir uns den Gegenſaz von Idealismus und Realismus auflöſen.

Der Zuſammenhang iſt der, daß die entgegengeſezten Gren- XXXVIII.
zen nur identiſch ſind, weil ſie jede eine andere Seite des wirk-
lichen Denkens repräſentiren, in ſofern man beide Formen des Den-
kens gleichſezt, und zwar ſie gleichſezt in Bezug auf die Idee des
Wiſſens. — Der Idealismus, den wir demgemäß hier beſtrei-
ten (§. 168.), iſt die aus überwiegender Zuneigung zum Prozeß der
Begriffsbildung entſtandene ausſchließende Einſeitigkeit, welche dem
Gebiet der Urtheilsbildung das Wiſſen abſpricht. Es iſt nämlich auch
hier nur von eigentlichen Urtheilen die Rede. Dieſe haben das ver-
einzelte Sein zum Gegenſtande, welches wir nur in der Unend-
lichkeit der ſeine Zuſtände ausſagenden Urtheile haben, das aber
als eigentlicher Begriff nie kann gegeben ſein. Daher dieſe An-
ſicht ſich vorzüglich dahin ausſpricht, das Gebiet des einzelnen
ſei das des Scheines. — Der Realismus (§. 169.) iſt die
aus entgegengeſezter Vorliebe entſtehende entgegengeſezte ausſchlie-
ßende Einſeitigkeit, und heftet ſich zunächſt an den lezten *) dem
Idealismus gemachten Vorwurf, daß er willkührliches und ge-
meingültiges Denken nicht zu trennen wiſſe, und an die Gebun-
denheit in der Wahrnehmung. Hiernach werden die allgemeinen
Dinge ein nichtſeiendes, d. h. die allgemeinen Begriffe leere
Formen. Es folgt aber daraus, daß auch die Urtheile ſich in
einen unbeſtimmten Fluß verlieren, weil bei jeder Subjectsbeſtim-
mung die allgemeinen Begriffe concurriren. Damit geht alſo
die Beſtimmtheit des Wiſſens verloren.

Zu §. 170—172. Wir kommen daher ſo zu ſtehen, daß
wir die Skepſis uns gegenüber haben, und zu beiden Seiten die
beiden Einſeitigkeiten, deren jede ein Element der Skepſis in
ſich trägt, ſo daß wir durch die Annahme Es giebt nur ein
Wiſſen unter der Form des Begriffs, ſofern es auch eins giebt
unter der Form des Urtheils, und eben ſo mit der Form des
Urtheils **). — Daraus folgt nun, daß auch im Sein etwas

*) §. 168., 2.

**) einen der Skepſis völlig entgegengeſezten Standpunkt einnehmen.

der Form der Begriffsbildung und etwas der Form der Urtheilsbildung entſpreche, alſo auf der einen Seite eine Theilung des Seins nach Gegenſaz, auf der andern eine Entwikkelung des vereinzelten Seins, nach welcher jedes auf alles wirkt und von allem leidet. — Und hiermit kehren wir nun zur genaueren Betrachtung der tranſcendenten Vorausſezung als ſolcher zurük, und laſſen ihre Beziehung auf das formale hier ruhen, weil wir ſonſt gleich zur Behandlung der formalen Seite an ſich übergehen müßten *).

XXXIX. Wenn wir in der Auflöſung unſerer Aufgabe auf eine Denkgrenze gekommen waren, darſtellend dasjenige, was wir in jedem wirklichen Denken immer ſchon hinter uns hatten: ſo konnten wir auch nur ſagen, Dieſer entſpricht etwas, was uns im wirklichen Leben niemals vorkommt weder als auf uns wirkend noch als von uns leidend, und dies iſt nur etwas negatives, wozu wir uns das poſitive ſuchen müſſen. Dieſes poſitive aber können wir wirklich nur finden, wenn wir von dem dem wirklichen Denken entſprechenden ausgehn und in der Analogie deſſelben bleiben. Wir bedürfen aber eines ſolchen poſitiven Gehaltes. Denn wenn der Denkgrenze, von der wir ausgehen, nichts entſpricht, dem wirklichen Denken aber, welches wir uns als Fortſezung von jener Denkgrenze aus vorſtellen können, entſpricht wirklich etwas: ſo müßte dann das entſprechende aus dem nichtentſprechenden, das Etwas aus dem leeren, geworden ſein, welches nicht geht. Alſo bloß ſo negativ vorgeſtellt iſt die Denkgrenze nur das dem Denken, welches kein Wiſſen iſt, und ſofern es auf die Idee des Wiſſens gar nicht bezogen iſt, vorangehende. Daſſelbe gilt auch von der entgegengeſezten Denkgrenze. Denn

*) Was wir im formalen Theil zu entwikkeln haben, muß ſich hier anknüpfen; man muß nämlich ſo verknüpfen, daß man aus der Identität des Denkens und Seins nie herauskomme. Davon abſtrahiren wir aber noch, ſondern faſſen erſt die tranſcendentale Seite nach ihren verſchiedenen Elementen und Folgerungen zuſammen. Vorleſ.

wenn demjenigen, worin unſer Wiſſen endet, nichts entſpricht: ſo wird aus dem Wiſſen durch deſſen Vollendung das Nichtwiſſen, welches nicht geht. Daher auch in dieſer Hinſicht (§. 173. 174.) die beiden Denkgrenzen gleich ſind, daß ein poſitiver Charakter derſelben geſucht werden muß, welcher aus den obigen Gründen identiſch ſein muß. Um nun das poſitive in jener Analogie bleibend zu finden, müſſen wir aufs neue von beiden Formen des wirklichen Denkens ausgehend das ihnen im Sein entſprechende genauer auffaſſen. —

Zu §. 175. Wenn es als identiſches in der organiſchen Function gegründet ſein ſollte: ſo wären nur die sub 1. und 2. angeführten Fälle möglich, weil ſich in der organiſchen Function, da jede Thätigkeit für ſich räumlich und zeitlich eine andere iſt, nur dieſes beides auf die Identität der Production beziehen kann. Man kann den Hauptſaz sub 2. auch ſo ausdrükken, Jede Wahrnehmung als ſolche bezieht ſich auf das ganze Syſtem der Begriffe, und dies kann nachgewieſen werden aus der Gemeinſchaftlichkeit des Seins.

Zu §. 176. Es bleibt nun nichts anderes übrig, worin die Identität der Begriffsproduction könnte gegründet ſein. Wenn hier dem Ausdrukk intellectuelle Function der Ausdrukk Vernunft ſubſtituirt wird: ſo geſchieht es nur eben ſo, wie dem Ausdrukk organiſche Function der Ausdrukk Sinn ſubſtituirt wird, und ſoll dadurch gar nichts erſchlichen werden. Das Begründetſein heißt nichts andres, als die Vernunft als lebendiges Princip, als Thätigkeit im Denken, iſt prädeterminirt dieſe und keine anderen Begriffe hervorzubringen. Eben das ſagt der Ausdrukk Sie iſt der Ort der Begriffe, welches ſagen will, jeder Begriff iſt Ausdrukk der Vernunftthätigkeit nach einer beſtimmten Richtung. Alle anderen Ausdrükke, indem ſie das, was nur formal ſein kann, zur Anſchauung machen, alſo irgendwie verſinnlichen wollen, bringen etwas falſches hinein. Die ſchlimmſte Verirrung mit dem Ausdrukk ange-

borne Begriffe, nächſtdem daß er involvirt die Begriffe könnten ſein vor der Thätigkeit der Sinne, welche erſt mit der Geburt beginnt, iſt die, daß man ſagt, Es giebt angeborne Begriffe, woraus folgt, einige wären angeboren, andre nicht. Wir ſind aber bei unſerm Saz von keinem Unterſchied der Begriffe ausgegangen, und müſſen ihn alſo auch ganz allgemein halten.

XL. Zwei Zuſäze zu dem lezten. 1. (§. 177.) Wenn die Vernunft nur zur Begriffsbildung prädeterminirt iſt: ſo muß noch etwas anderes den Uebergang in das wirkliche Denken vermitteln. Da nun in jedem beide Functionen thätig ſind: ſo muß es die andre ſein, ſo daß die intellectuelle im beſtändigen Denkenwollen iſt und die organiſche ihre Richtung fixirt. — Das Erinnern liegt nur darin, daß jeder, indem er die Wahrnehmung des andern nimmt, ſeine Prädetermination für dieſe Begriffe als ein jenet Wahrnehmung vorangehendes Factum anſieht. — Zu §. 178. Das Selbſtbewußtſein, abgeſehen von allem beſtimmten Inhalt, iſt nichts anderes, als das Bewußtſein von dem Einsſein und der Zuſammengehörigkeit von beiden Functionen. (NB. Die Idee des Mikrokosmus habe ich ausgelaſſen.) 2. (§. 179.) Man könnte hiegegen anführen die Mythologien; allein ſofern ſie ein ganzes bilden, ſuchen wir auch einen tieferen Gehaltſinn und ſehen die unhaltbaren Begriffe nur als Einkleidungen an. Die falſchen Begriffe in beſtimmten Wiſſenſchaften bilden kein ganzes unter ſich, ſondern wie ſie aus verſchiedenen Gebieten ſich gegen einander verhalten, iſt nur eine geſchichtliche Zufälligkeit.

Wir gehen nun weiter und fragen, Was das dem Begriff entſprechende im Sein iſt. Es findet ſich (§. 180. bis 182.) der dem ſchwebenden im Begriff analoge Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung.

Zu §. 180. Es bleibt nichts übrig von einem Begriff, wenn man das wegnimmt, was ſich auf den höhern bezieht, unter dem er ſteht, und auf die niederen, die er ſich aus ſich ent-

wikkelt. Dieſe Lehre iſt nun direct, was aus Verwerfung des Idealismus und Realismus indirect zuſammengeſezt war. Denn wenn auch dem niedrigſten Begriff, der nur in eigentlichen Urtheilen entwikkelt werden kann, das Sein entſpricht: ſo kann auch in Urtheilen gewußt werden, ſofern das einzelne einen Antheil hat an der Natur des allgemeinen, d. h. gegenüberſtehend dem ſich von ſelbſt verſtehenden Realismus der Ideen der Idealismus des realen.

Zu §. 181. Hiernach kommt alſo Kraft nie anders als durch ihre Erſcheinung ins Bewußtſein, und die Erſcheinung wiederum bringt weſentlich nicht ſich ſelbſt ſondern ihre Kraft ins Bewußtſein.

Zu §. 182. Auch das einzelne Ding als Kraft kommt nur durch ſeine Zuſtände als Erſcheinungen ins Bewußtſein, und auch die Gattung als Erſcheinung bringt nur ihre Kraft (z. B. das thieriſche Leben) ins Bewußtſein.

Noch zu §. 182. Beiſpiel Menſchliche Natur. Sie theilt XLI.
ſich in Functionen; jede von dieſen iſt Kraft (abgeſehen von ihren Aeußerungen im Zuſammenhange mit anderen nennen wir ſie Vermögen), die wirklich wird in verſchiedentlich modificirten Actionen. Nur die einzelne Action im einzelnen Menſchen iſt bloß Erſcheinung; allein der einzelne Menſch ſelbſt iſt wieder eine lebendige Einheit von Kräften; denn er bringt nicht nur Actionen dieſer einzelnen Function auf eine übereinſtimmende Weiſe hervor, ſondern auch alle anderen, und iſt alſo eine eigenthümliche Totalität. Aber er iſt Erſcheinung ſeiner Volksthümlichkeit, welche lebendige in der gleichmäßigen Reproduction einzelner Weſen ſich erhaltende Kraft iſt. Dieſe wiederum Erſcheinung der Race — und ſo iſt auch die menſchliche Natur wieder Erſcheinung der geiſtigen Lebenskraft.

Zu §. 183. Verſuch ſo weit als möglich hinaufzuſteigen von Seite der Wahrnehmung. Wenn wir ein einzelnes unbeſtimmt ſezen, um ein Urtheil zu ſprechen: ſo kommen wir nich

weiter bis zuſammengehörige Urtheile und Einflüſſe der entgegenſezenden Function eintreten. So kommen wir zum begriffsmäßig beſtimmten einzelnen; aber nicht weiter. Wiederholt ſich der Prozeß: ſo kommen wir durch coordinirte einzelne zur Art; wiederholt ſich dieſer, dann durch coordinirte Arten zur Gattung, und ſo fort bis zu thieriſchem und vegetativem Leben. Aber eben ſo hätten wir vom anorganiſchen aus durch die Neigung das todte in irgend ein Lebensgebiet mit einzupflanzen zum allgemeinen Leben kommen können, und die Identität von beiden wäre nun das Leben der Erde als Einheit. Und dieſes wäre nun, ſofern wir mit unſerer Wahrnehmung an unſre Erde gebunden ſind, die höchſte Kraft. In dieſer ſind nun auch, ſofern alles uns bekannte wirkliche Denken ebenfalls in der menſchlichen Organiſation der Erde eingeſchloſſen iſt, die höchſten Gegenſäze eingeſchloſſen und alſo außer ihr aufgehoben, und es gäbe auch außer ihr kein Denken, für welches ſie Gegenſtand wäre, ſondern auch dieſes Verhältniß wäre ein rein inneres. Was wir eigentlich ſuchen als das der tranſcendenten Vorausſezung entſprechende im Sein, das iſt das unbedingte Sein (Gottheit, höchſtes Weſen, abſolutes, auch Nichts). Daß dieſes nun die Einheit der
XLII. Erde nicht iſt, überzeugen wir uns leicht. Eigentlich aber doch nur deswegen, weil die Vorausſezung falſch iſt und wir nicht ganz an die Erde gebunden ſind, wenngleich wir bei den andern Weltkörpern den Prozeß nicht von der Wahrnehmung des einzelnen darauf anfangen können. Dieſes aber läßt ſich ergänzen durch den Gedanken. So kommen wir auf die Mehrheit der Weltkörper, und, weil wir hier beſtimmte Verhältniſſe wahrnehmen, auch der Syſteme, und zulezt alſo, wenn wir dieſe alle als Erſcheinungen ſezen, auf die Einheit einer weltbildenden ſelbſt nicht erſcheinenden Kraft. Es fragt ſich, ob dieſe das unbedingte iſt. Dies iſt **natura naturans**, wie die Geſammtheit der Erſcheinung **natura naturata**. Die Frage iſt zu verneinen. Denn die Kraft iſt nicht anders als in der Totalität ihrer Er-

ſcheinungen, und alſo durch dieſe bedingt in gewiſſem Sinne. Unmöglich kann ſich das zum Grunde liegende Sein zu dem geſammten gedachten eben ſo verhalten, wie etwas innerhalb des gedachten zum andern, und wir ſind alſo nicht von dem wirklichen in den Urgrund übergegangen. — Eine andere Methode auch innerhalb der Begriffsform wäre, beim Sein, in welchem der Gegenſaz aufgehoben iſt, alſo bei der Abſtraction anzufangen. Dazu entſpricht die Vorſtellung des höchſten Weſens, ſofern von demſelben alle Entgegenſezung ausgeht. Dazu aber gehört als Gegenſaz die bloße Möglichkeit der Urtheile, welcher die chaotiſche Materie entſpricht §. 185. Daher iſt nun die urſprüngliche Verfahrungsweiſe, daß man nur dieſe beiden zuſammen genommen für das tranſcendente dem wirklichen zum Grunde liegende Sein hält, Gott und die Materie, indem aus dieſer von jenem die Welt gebildet wird. Die Materie iſt aber das wahre Nichtſein, da ſie nur räumlich gedacht werden kann, aber ſinnlich unbeſtimmt ſein ſoll. Alſo an ſich iſt wenig Unterſchied, ob geſagt wird, Gott habe die Welt aus der ewigen Materie gemacht, oder aus Nichts gemacht. Nur in jener Form iſt Gott nicht unbedingt, weil das in ihm geſezte doch eigentlich die weltbildende Thätigkeit iſt; wenn nun dieſe durch das Mitgeſeztſein einer tranſcendenten Materie bedingt iſt: ſo iſt auch Gott durch die Materie bedingt, wie die Materie durch ihn. Giebt man nun die Ewigkeit der Materie auf und ſagt, Gott habe zuerſt die Materie hervorgebracht, und aus dieſer die Welt gebildet: ſo iſt das die ſchlechteſte Auskunft wegen des leeren Zwiſchenmomentes. Wie erſcheint aber hiemit verglichen der Ausdrukk, daß Gott die Welt aus Nichts gemacht? Offenbar iſt darin indirect geſezt, daß es noch eines andern tranſcendenten Factors wenn auch nur eines negativen bedürfe, um Gott als die Grundlage des wirklichen Seins zu denken. Gott erſcheint danach hier allerdings nur als unſerer intellectuellen Function entſprechend und aus dem Chaos, wie wir, durch Entgegenſezung

bildend. Die eine Form iſt alſo eben ſo unvollkommen *), und wenn natura naturans uns die Einheit im tranſcendenten bewahrt: ſo iſt ſie nicht tranſcendent genug; bei Gott und Materie aber kommt man aus der Duplicität nicht heraus. Doch haben wir uns hieraus die Entſtehung mehrerer Vorſtellungsweiſen des tranſcendenten erklärt.

XLIII. Eben ſo iſt nun zu Werke zu gehen auf der Seite des Urtheils, um zu ſehen, was den aus ſeiner Begrenzung hervorgegangenen tranſcendenten Vorausſezungen als tranſcendentes Sein entſpricht. Der Gang wie oben.

Zu §. 189. Daß auch die Identität der organiſchen Function an ſich nicht beſtimmt, liegt in zweierlei. 1. In jedem Moment ſind unendliche Veränderungen, von denen der eine dieſes, der andere jenes wahrnehmen kann. 2. Auch bei gleichen Affectionen kann der vorhergegangene Zuſtand ganz andre Urtheile hervorbringen. Daher (§. 190.) das gleiche der Beziehung immer mit von dem frühern Denkprozeß abhängt. (Vergl. §. 192.)

Zu §. 191. Beruht auf dem vorigen. Jeder kann das wahrgenommene des andern in ſeinen Gedankengang verweben. Das ganze Urtheil, bei welchem immer auch Begriffsthätigkeit mitwirkt, kann nur übertragen werden, ſofern dieſe leztere gleich iſt. Daher kann man auf der andern Seite ſagen, Jeder muß ſelbſt auslegen.

Zu §. 192. In wiefern dieſer Anſpruch begrenzt wird durch den individuellen Factor, darauf darf hier nicht Rükſicht genommen werden.

Zu §. 193. Die Gemeinſchaftlichkeit des Seins darf nur von oben reſumirt werden, und es kommt nur noch darauf an zu zeigen, daß dieſe in dem Gegenſaz von Urſach und Wirkung ausgedrükt iſt. Die wahre Urſächlichkeit im wirklichen Sein iſt

*) als die andere,

aber immer nur etwas momentanes. Kein Ding iſt Urſach, d. h. bewirkt einen beſtimmten Erfolg, nur durch ſein Sein, ondern durch ſein Irgendwie beſtimmtſein, welches nicht in ihm elbſt gegründet iſt, alſo in wiefern anderes in ihm geſezt iſt. Eben o auch jedes thätige, ſofern eine Wirkung in ihm erfolgt, wird n ſeiner Thätigkeit auf anderes beſtimmt, und es entſteht alſo ine neue Urſächlichkeit. —

An dieſem Syſtem hat übrigens alles Antheil, was in ei- iem Subject geſchieht. Denn auch das im Weſen liegende, . B. Blühen vor der Frucht bei der Pflanze, iſt doch ſeiner eitlichkeit nach nicht durch das Weſen, ſondern durch anderes, z. B. ier durch die atmoſphäriſchen Verhältniſſe beſtimmt. — (§. 194. ſt ſchon oben vorgekommen). —

Zu §. 195. 196. Parallel den einſeitigen Anſichten des Realismus und Idealismus ſtoßen wir hier auf dieſe beiden orzüglich antiken Anſichten. Der Fluß bezieht ſich offenbar auf as Urtheilsgebiet, weil beide im räumlichen und zeitlichen ver- ren; in beiden aber muß es eine Continuität der Veränderung eben, weil ſonſt die Zeit leer wäre und das Leben ſelbſt keine ontinuität hätte. Daß ſich das Stehen auf den Begriff be- eht, iſt auch klar; denn wenn wir dieſes Gebiet dem Urtheil ntgegenſezen, müſſen wir auch die Erſcheinung als untergeord- ete Kraft ſezen. Dieſe aber als ſolche iſt nach unſerer Erklä- ung in ſich eingeſchloſſen, weil ihr Wirken nicht allein von ihr usgeht, und ſie enthält ihre Zuſtände nur der Möglichkeit nach, lſo allezeit gleichmäßig und unzeitlich. Beide Säze ſind nun ahr, aber nur beſchränkt. Denn das Gebiet des eigentlichen rtheils kann doch nur uneigentlich auf Begriff zurükkgeführt erden, und ſo giebt es auch immer eine Stufe der Begriffs- ildung, welche vor dem Urtheil hergeht und innerhalb der es in Urtheil giebt. Ohnerachtet dieſer Begrenzung iſt doch . 195. vollkommen wahr. Denn Urſach und Wirkung ſind mmer nur an den erſcheinenden Kräften; und wenn das todte

nur Wirkungen aufzunehmen ſcheint: ſo gehört es doch immer auch der thätigen Seite des allgemeinen Lebens, wenngleich als Minimum. Auch der verwitternde Stein wirkt auf die Atmoſphäre, und der noch in der Erde eingeſchloſſene conſtituirt einen Theil ihrer Schwere.

XLIV. Zu §. 197. Das weſentliche davon iſt auch ſchon früher vorgekommen, und ich habe es hier nur kurz aufgenommen.

Zu §. 198. Alles Sein, ſofern es das Urtheil repräſentirt, iſt nothwendig, nicht nur als Wirkung, ſondern auch als Urſache (vergl. das zu §. 193. geſagte), weil es als beides durch anderes beſtimmt iſt. Wogegen Freiheit nur die Ausſichſelbſtentwikkelung iſt; alſo überall auch die Erſcheinung, ſofern ſie weder Urſach iſt noch Wirkung, ſondern rein auf die Kraft bezogen. Freiheit geht daher ſo weit, als Leben. Die Frage, ob die Thiere Maſchinen ſind, iſt gleich mit der, ob ſie lebendig ſind. Auch die Pflanze hat ihre Freiheit.

Zu §. 199. Da nun das gegenſeitige Bedingtſein nicht gleichmäßig ſein kann: ſo iſt es natürlich — wenngleich eine Begriffbildungsoperation, welche im Gebiete des Urtheils gemacht wird —, daß wir es uns theilen, und der Sinn iſt nun, daß dieſe Theilungen immer irgendwie mit dem Organismus des Begriffsgebietes ſelbſt zuſammenfallen. Bei den zweifactorigen Urtheilen iſt allemal ein identiſches geſezt. Geliebt wird nur, wer auch wieder lieben kann; alſo hier iſt die geiſtige Natur das gemeinſame Gebiet. Bei den einfactorigen iſt gewöhnlich irgend ein Theil des allgemeinen Lebens der latitirende Factor. (Der umgekehrte Saz iſt nicht ſo einleuchtend, muß aber doch auch wahr ſein. Nur wenn man ein Begriffsgebiet zeigen will als ein Urtheilsgebiet, muß man etwas darin aufſuchen, was irgend einen Gegenſaz bildet und worauf man die beiden Factoren vertheilen kann.) Alſo müſſen wir auf jedem Punkte des endlichen Seins die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit vorausſezen, und zwar ſo, daß ihr Gebiet gleich iſt. Der Stein, als

ſolcher todt, hat keine Freiheit, aber auch keine Nothwendigkeit, und ſo was wenig Selbſtentwikkelung hat, geht auch wenig in das Syſtem der Cauſalität ein.

Verfolgen wir nun unſre Aufgabe nach dem den Urtheilsgrenzen entſprechenden Sein zu fragen: ſo iſt die bloße Gemeinſchaftlichkeit ganz zuſammenfallend mit der Materie; jedes nicht geſezte iſt die bloße Möglichkeit von anderem beſtimmt zu werden. Daher man auch die Materie als die abſolute Trägheit oder Paſſivität ſezt. (Der phyſikaliſche Sprachgebrauch, die Trägheit der Materie zu beſchreiben als ihre Kraft im jedesmaligen Zuſtande zu beharren, iſt eine Adulteration auf einem andern Gebiet und nicht hieher gehörig.)

Fragen wir nun nach dem den Urtheilsgrenzen entſprechenden tranſcendenten Sein: ſo iſt offenbar, daß in der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit keine Ausſichſelbſtentwikkelung ſein kann, weil nichts für ſich geſezt iſt, ſondern nur Nothwendigkeit, und die tranſcendente Baſis iſt alſo die gebärende Nothwendigkeit = Schikkſal, aus welchem die Freiheit nur als ein Schein hervorgeht, um immer wieder darin unterzugehen. Darin ſtimmt ſowol der poetiſche als der philoſophiſche Gebrauch zuſammen. Die Form der Vorſtellung iſt philoſophiſch, weil ſie das urſprüngliche ſucht, aber ſie iſt es nicht ihrem Gehalt nach, weil ſie auf dem Nichtſein, nämlich der Materie, ruht. Daher auch weſentlich die Anſicht, daß alles aus der Materie geworden ſei, mit derſelben zuſammenhängt. XLV.

Die entgegengeſezte Grenze iſt die εὐθανασία des Urtheils im Begriff; denn abſolutes Subject iſt Grenze unter Begriffsform. Hat nun dieſes Subject nichts prädicables außer ſich: ſo iſt es die abſolute Ausſichſelbſtentwikkelung, in Beziehung auf welche es aber auch keine andre giebt, ſondern unter dieſer giebt es überall nur durch die Coordination beſtimmte Nothwendigkeit. Dieſe nur Nothwendigkeit gebärende Freiheit iſt = Vorſehung. Nach §. 199. nun muß aber auch ſchon jeder organiſche Theil des Zuſammenſeins als in einem organiſchen Kraftgebiet aufge-

hend, wenn man ihn nur völlig iſoliren könnte, auf dieſelbe Art ein abſolutes Subject ſein. Und da aus ähnlichen Gründen die Idee der natura naturans nicht genügte: ſo kann auch die Vorſehung nicht der Forderung entſprechen.

NB. Was zwiſchen §. 202. und 211. ſteht iſt theils hier gleich vorweggenommen, theils gehört es mehr zu der der formalen Seite zugewendeten vorangegangenen Entwikkelung des tranſcendenten, und es muß alſo nun übergegangen werden zu der Deduction, wie das tranſcendente wirklich geſezt iſt im Gefühl *).

XLVI. Es kann unerwartet ſein, daß Vorſehung und Gott eben ſo wenig der Forderung entſprechen ſollen, als die negative alſo antiphiloſophiſche Formel Schikkſal, und als die phyſiſche und alſo hypophiloſophiſche Formel der natura naturans. Dies muß ſich aufklären durch Erwägung der verſchiedenen Art, wie ſie unzureichend ſind. Schikkſal und Vorſehung gemeinſchaftlich deswegen, weil ſie ſich nur auf das Geſchehen, d. i. das Gebiet von Urſach und Wirkung beziehen. Vorſehung aber doch weit vorzüglicher, weil Schikkſal ſich nur auf die negative Seite ſtüzt. (NB. In wiefern es richtig iſt Schikkſal und Vorſehung als bewußtloſes und bewußtes zu unterſcheiden, habe ich dahin geſtellt ſein laſſen und nicht erörtert.) Gott und Natur gemeinſchaftlich deswegen, weil ſie ſich nur auf das Begriffsgebiet beziehen. Aber Gott vorzüglicher, weil Natur nur ein Verhältniß darbietet, wie es auch im wirklichen Sein vorkommt. Gott und Vorſehung behalten alſo einen Vorzug und es entſteht daraus eine Tendenz ſie gegenſeitig durch einander zu ergänzen. Denn wenn Gott der Vorſehung zubringt die Beziehung auf das ſtehende Sein, und die Vorſehung der Gottheit zubringt ihre wahre Unbedingtheit: ſo ſind beide ergänzt, und dies wird auch in allen natürlichen Theologien verſucht. Allein es zeigen ſich auch immer Schwierigkeiten, weil

*) Vergl. LI.

Gott auch der Vorſehung das durch die Materie bedingte mit zubringt, was jener Formel eignet, und dadurch verliert nun die Vorſehung von ihrer Unbedingtheit. Alſo Gott und Vorſehung bleiben immer die vorzüglichſten unter jenen Formeln, aber ſie gehen auch nicht zuſammen, ſo wenig als eine von ihnen mit den andern zuſammengeht, und wir haben alſo eine Quadruplicität gefunden, da wir nur eine Einheit brauchen können.

Es entſteht nun die Frage, Giebt uns dies eine Andeutung von dem tranſcendenten Grunde? und dieſe können wir uns nicht anders als bejahen. Denn es bedarf eines unbedingten zu dem abſolut bedingten Cauſalitätsgebiet, und alſo muß der Urgrund ſich verhalten wie Schikkſal oder Vorſehung, oder wie beides. Eben ſo iſt in der Kraft als ſolcher das Gebiet der Raum- und Zeiterfüllung nicht mit geſezt, und doch bedarf ſie deſſen, um zu erſcheinen. Alſo iſt der Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung auch ein Bedingtſein, wozu es eines unbedingten bedarf, und ſo muß ſich der Urgrund verhalten wie Gott oder Natur. Mißlungen iſt uns das Unternehmen alſo nur in dieſer Beziehung nicht als Denkgrenze oder Quelle der Denkformen, ſondern nur als Urgrund des Seins. Und auch dies nur in ſofern, als wir nicht eine Einheit des Ausdrukks gefunden haben. Dieſes aber hat natürlich unüberwindliche Schwierigkeiten, ſo lange wir nur von den Denkformen ausgehen. Denn dann bleiben wir weſentlich in dem Gegenſaz des Denkens und gedachten und können aus der Duplicität nicht hinaus.

Wir finden aber einen Ausweg im Anfang unſrer Aufgabe. Denn im Zuſtande des Streites ſind wir einander und auch jeder ſich ſelbſt die Aufhebung jenes Gegenſazes, nämlich das denkende Sein oder das ſeiende Denken. Wenn wir alſo die bisherigen ſichern Reſultate vorausſezen, nämlich es giebt etwas allem wirklichen Denken zum Grunde liegendes und allem wirklichen Sein zum Grunde liegendes (denn Leugnen des Urgrundes giebt es nicht anders als ſcheinbar, nämlich immer

nur gegen beſchränkte Darſtellung, z. B. die auf die Materie bezogene Gottheit), nur daß wir keine Formel im Gedanken finden können, um den Urgrund adäquat auszudrükken: ſo fragt ſich, ob wir uns ſeiner bemächtigen können wenn nicht im Denken ſo doch im denkenden Sein.

XLVII. Denn völlig beruhigen können wir uns bei jener Unvollſtändigkeit nicht, wiewol wir ihre Unvermeidlichkeit einſehen und die Analogie derſelben mit unſerm ganzen Zuſtande. Denn wie nur bei vollendetem wirklichen Wiſſen das empiriſche und ſpeculative ſich durchdringen können zu abſolut reiner Anſchauung im einzelnen und allgemeiner Congruenz im ganzen: ſo deutet auch das Auseinanderbleiben der Begriffs- und Urtheilsform in der Vorſtellung des tranſcendenten Grundes auf eben dieſe Unvollendung und darauf, daß wie hier ſo auch dort die comparative Kritik beider Formen das Ineinanderſein derſelben vertreten muß. — Allein ſo gefaßt ſind nun die Ausdrükke des tranſcendenten allen Schikſalen des wirklichen Denkens unterworfen, d. h. ſie werden immer wieder in das Gebiet des Streites hineingezogen und können denſelben alſo nicht ſchlichten, und in wiefern dieſer Streit auch in einem jeden ſelbſt geſezt iſt, muß auch die Ueberzeugung eines jeden eine ſchwankende ſein. Wie denn jeder ſich deſſen bewußt ſein wird, daß ihm bisweilen ſeine herrſchende Vorſtellungsweiſe verſchwinden und eine andere ſtatt deſſen aufgehen will. Hiezu nun bedarf es zumeiſt einer Ergänzung durch eine andre Art den tranſcendenten Grund zu haben. Es giebt dazu drei Wege, alle von unſrer urſprünglichen Aufgabe ausgehend und ſich mit einander bald vereinigend, doch in der Anknüpfungs- und Faſſungsweiſe verſchieden. 1. Wir ſind im Streit ſelbſt uns und andern nicht nur Denken ſondern Sein, und es fragt ſich, ob als Gegenſtükk zu dem einſeitigen Haben des Grundes im Denken wir ihn auch haben können im Sein, damit ſo eins das andre ergänze. 2. Das tranſcendente Denken muß, wenn Streit geſchlichtet werden ſoll, zugleich

Verknüpfungsprincip ſein, welches wir auch nicht überſehen haben. Aber dies muß zugleich auch gelten für den Ursgrund des Seins, zumal das Denken an ſich immer nur der einzelne Act iſt oder die zeitloſe Function, die Verknüpfung aber iſt nur in der Fortſchreitung, und dieſe iſt nur in unſerm Sein, d. h. der Einheit unſrer Momente. Daher denn dieſes auf das vorige zurükkommt. 3. Wir konnten uns des Denkens nur beſtimmt bewußt werden, indem wir es von andern Functionen trennten. Die am nächſten gegenüberſtehende real immer verbundene war das Wollen. Beide ſind nun auch entgegengeſezt, in ſofern unſer Sein die Verknüpfung verſchiedener Momente iſt. Denn dieſe zerfallen in ſolche, worin das Bewußtſein das überwiegend leidende iſt, unter welche auch das Denken gehört ſeiner organiſchen Veranlaſſung nach, und worin das thätige, d. h. Wollen. Daher nun auch phyſiſches und ethiſches Wiſſen.

Anticipirende Digreſſion über das heuriſtiſche Verfahren, XLVIII.
welches eintritt, ſo oft eine Gedankenreihe relativ abbricht. Dieſes beruht darauf, daß wir die Ergänzung in demjenigen ſuchen müſſen, was dem bisherigen Anknüpfungspunkte relativ entgegengeſezt iſt. So iſt das Wollen dem Denken entgegengeſezt als Function, und die formale Seite iſt relativ entgegengeſezt der tranſcendentalen, und ſo wird sub 1. auf den Gegenſaz zwiſchen Denken und Sein zurükkgegangen. Die Wahl nun zwiſchen den drei Punkten ſcheint auch ſchwierig und willkührlich. Wir müſſen uns aber denken, da ſie uns alle gleich gegeben ſind, daß wir ſie auch alle gleich verfolgen müſſen und es ſich eigentlich nur um den Vorrang handelt. Hier alſo kein anderer Grund als dasjenige zu wählen, was uns das ſchnellſte Reſultat und die wenigſten Hinderniſſe verſpricht. Ich ſchlage vor die Function des Wollens. Denn in dieſer haben wir das zuerſt genannte auch, weil wir nämlich wollend, d. h. auf andre wirkend in andre unſer Sein hineinlegend, eigentlich ſind. Wenn wir nun im zweiten auch das erſte ſchon haben, und das dritte

das zweite in ſich ſchließt: ſo muß am vortheilhafteſten ſein von dieſem auszugehen. (Anmerk. Das Ausgehen in §. 211. vom Syſtem der Actionen in ſeiner Theilung ſcheint mehr willkührliches zu haben als dieſes Verfahren, wie denn auch gleich in §. 212. auf unſeres zurükgegangen wird. Auch §. 213. habe ich ganz übergangen.)

XLIX. Zuerſt §. 214. Die Parallele läßt ſich aber viel genauer ziehen mit der urſprünglichen Aufgabe. Denn wir finden uns auch im Zuſtande ſtreitiger Wollungen, und müſſen dieſen auch löſen, wenn wir unſerm Wollen Realität geben wollen, weil ſonſt ein Wollen das andre zerſtört. Wir müſſen alſo auch eben ſo über das wirkliche Wollen hinaus auf einen in allen identiſchen Grund. Aber eben ſo bedürfen wir auch einer Zuſammengehörigkeit des Seins mit dem Wollen; denn wenn es ſich nicht ſo bewegen ließe, wie wir es bewegen wollen: ſo könnte es nie realiſirt werden. Aber der tranſcendente Grund zu beidem darf nur derſelbe ſein; denn wenn nicht wirkſam ſofern identiſch, oder nicht identiſch ſofern wirkſam: ſo wäre immer in uns keine Einheit. Wenn nun die weitere Fortſezung der Parallele ergiebt, daß wir von dieſer Seite eben ſo weit nur kommen als auf der Seite des Denkens: ſo müßten wir verſuchen, ob wir auf etwas höheres kommen, worin eine Identität von Denken und Wollen iſt, und ob ſich in dieſem die Aufgabe vollkommen löſe.

L. Das Wollen eben ſo in ſeine Mannigfaltigkeit zu verfolgen wie das Denken liegt zu weit außer unſrer Aufgabe und würde uns zur Conſtruction der Ethik führen. Alſo nur ſo weit als nothwendig die Parallele fortſezen. —

Der Grund eines allen identiſchen Wollens iſt ein Geſez, und in ſofern ſich dieſes identiſche Wollen in dem Einzelweſen als für ſich geſezt entwikkelt, iſt das Wollen Sitte und das Geſez Sittengeſez. Die Identität iſt auch hier eine relative, begrenzt durch Eigenthümlichkeit. Das Geſez erſcheint auch hier nie als beſonderes zeitliches Wollen, ſondern es iſt

nur in jedem einzelnen Wollen als Verknüpfungsprincip, wie der Grund des Denkens zugleich Verknüpfungsprincip iſt. Da nun an jedem einzelnen Wollen auch die Eigenthümlichkeit, die wieder untergeordnet gemeinſam iſt, Antheil hat: ſo erſcheint auch das Geſez in der menſchlichen Natur differentiirt, doch ſo, daß die abſolute Identität durchbricht. Das Geſez an ſich iſt aber nur innerhalb der menſchlichen Natur als Kraft, die ſich in Erſcheinungen entwikkelt, ſelbſt aber nicht als einzelnes erſcheint. Aber der Grund der Modificabilität der Dinge durch das Wollen iſt nicht in der menſchlichen Natur geſezt, ſondern er kann nur in der Identität geſezt ſein des denkenden alſo wollenden Seins mit dem in Bezug auf jenes bloß gegenſtändlichen. Dieſe Identität iſt zunächſt im Weltkörper als entwikkelnder Kraft, und, in wiefern dieſe nicht iſolirt ſein kann, in dem abſoluten Subject. Nun aber kann der Grund der Identität des Wollens und der Grund ſeiner Realität nicht ein anderer ſein (vgl. XLIX.). Alſo muß auch das Sittengeſez als ſolches gegründet ſein in dem abſoluten Subject oder den ihm gleichgeſezten Formeln. Das heißt alſo, wenn die Zuſammenſtimmung des Geſezes mit der Natur Weltordnung heißt, die Vorſehung iſt zugleich Weltordnung, Gott als Schöpfer zugleich Geſezgeber (wobei das Wollen in ſeiner Indifferenz zur Identität die Stelle der Materie vertritt). Die abſolute Kraft oder das abſolute Subject entwikkelt zugleich das Geſez und die Weltordnung.

Da nun dieſe Formeln mit jenen zuſammenfallen: ſo kommen wir mit dem Wollen nicht weiter als mit dem Denken. Es iſt aber auch ſchon in ſich gewiß, daß der tranſcendente Grund des Denkens und der des Wollens identiſch ſein müſſen. Denn da jedes Wollen nach Maaßgabe ſeiner Klarheit in einem Denken = Zwekkbegriff gegründet iſt: ſo müßte es zwei Gründe haben; und jedes Denken, da es nach Maaßgabe ſeiner Kl-

heit freie Productivität alſo Wollen iſt, müßte auch zwei Gründe haben. Alſo beruht die Einheit unſeres Weſens auf der Identität dieſer Gründe.

Betrachten wir nun das Maaß in welchem, und die Urſache warum uns nicht gelungen iſt die Aufgabe zu löſen: ſo iſt die Urſache ohnſtreitig die, daß Denken und Wollen beides noch im Gegenſaze ſtehende Functionen ſind und wir in ihm das nicht nicht ergreifen können, was über allen Gegenſaz hinaus liegt. Es verhalten ſich aber gegen die Löſung beide Functionen gleich. Wie wir hier vom Denken ausgegangen ſind und das Wollen nachgeholt haben: ſo hätten wir bei einer andern Faſſung der Aufgabe vom Wollen ausgehen können und hätten eben ſo das Denken nachgeholt. Eines von beiden zu vernachläſſigen, iſt einſeitig; und ſo war es die natürliche Theologie, welche das Bewußtſein Gottes bloß auf die Denkfunctionen gründen wollte. Eben ſo einſeitig aber wurde Kant, der ſie bloß auf die Willensfunction gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung die einzige Formel wurde. Dieſe kantiſche Ausweichung war nicht in ſeiner ſpeculativen Strenge gegründet, ſondern in ſeinem unbewußten Zuſammenhange mit der Populärphiloſophie. Denn die nicht im wiſſenſchaftlichen Streben begriffenen erhalten das Bewußtſein Gottes vielmehr auf dem praktiſchen Wege durch die Ueberzeugung des Gewiſſens (§. 214., 3.). Was das Maaß des Mißlingens betrifft: ſo iſt uns nicht mißlungen den tranſcendenten Grund inne zu werden, dies haben wir vielmehr von beiden Functionen aus erreicht; ſondern nur ihn zu einer Einheit des wirklichen Bewußtſeins zu bringen. Wir haben ihn aber, indem wir die Unzulänglichkeit der einſeitigen und getheilten Formeln erkennen.

LI. Es bleibt indeß noch übrig der Verſuch ihn aufzuſuchen in der Identität des Denkens und Wollens. Betrachten wir das Leben als Reihe: ſo iſt es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in ſeinem relativen Gegenſaz betrach-

tet. Der Uebergang iſt das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieſes muß identiſch ſein. Im Denken iſt das Sein der Dinge in uns geſezt auf unſre Weiſe, im Wollen iſt unſer Sein in die Dinge geſezt auf unſre Weiſe. Alſo, Sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns geſezt wird, wird unſer Sein in die Dinge geſezt. Aber unſer Sein iſt das ſezende, und dieſes bleibt im Nullpunkt übrig, alſo unſer Sein als ſezend in der Indifferenz beider Formen. Dies iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſein = Gefühl, welches iſt 1. verſchieden von dem reflectirten Selbſtbewußtſein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ausſagt, und alſo auf dem Zuſammenfaſſen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes iſt; 2. verſchieden von der Empfindung, welche das ſubjective perſönliche iſt im beſtimmten Moment, alſo mittelſt der Affection geſezt. Von der Empfindung wird niemand ſagen, daß ſie die Identität von Denken und Wollen ſei, ſondern ſie iſt nur das Keins von beiden. Im Gefühl ſind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, beſtimmt. In dieſem alſo haben wir die Analogie mit dem tranſcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegenſäze. Das unmittelbare Selbſtbewußtſein iſt aber nicht nur im Uebergang; ſondern ſofern Denken auch Wollen iſt und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment ſein. Und ſo finden wir auch das Gefühl als beſtändig jeden Moment, ſei er nun vorherrſchend denkend oder wollend, immer begleitend. Es ſcheint zu verſchwinden, wenn wir ganz in einer Anſchauung oder in einer Handlung aufgehen; aber es ſcheint nur. Es iſt aber auch immer nur begleitend. Es ſcheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies ſcheint nur, es ſind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder ſcheinbar verſchwindend, darin mitgeſezt. Dieſe Aufhebung der Gegenſäze könnte aber

nicht unſer Bewußtſein ſein, wenn wir uns ſelbſt darin nicht ein bedingtes und beſtimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und beſtimmt durch etwas ſelbſt im Gegenſaze begriffenes; denn in ſofern ſind darin die Gegenſäze nicht aufgehoben, ſondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und das wollend denkende mit ſeiner Beziehung auf alles übrige Eins ſein kann, alſo durch den tranſcendenten Grund ſelbſt. Dieſe tranſcendente Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins nun iſt die religiöſe Seite deſſelben, oder das religiöſe Gefühl, und in dieſem alſo iſt der tranſcendente Grund oder das höchſte Weſen ſelbſt repräſentirt. Sie iſt alſo in ſofern als in unſerm Selbſtbewußtſein auch das Sein der Dinge, wie wir ſelbſt, als wirkendes und leidendes geſezt iſt, alſo ſofern wir uns dem Sein der Dinge und dieſes uns identificiren; alſo als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegenſaz der Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit verflochten iſt, d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl.

Dieſes religiöſe Gefühl nun, vermittelſt deſſen der Urgrund eben ſo in uns geſezt iſt, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns geſezt ſind, iſt die Ergänzung zu dem, was wir in unſerm Verfahren noch vermiſſen; d. h. jede von unſern Formeln wird eine Beſchreibung des Urgrundes dadurch, daß wir ſie auf dieſes Gefühl beziehen, ſei es die Formel des abſoluten Subjectes, oder der Urkraft, oder des welterſchaffenden Gottes, oder ſelbſt des Schikſals; wenn ſie nur auf dieſes Gefühl bezogen wird und ſich im Bewußtſein mit demſelben identificirt, gewährt ſie uns die Beruhigung. Eben ſo aber, da im Gefühl immer das Bewußtſein Gottes verknüpft iſt mit einem endlich beſtimmten, unſer und entgegengeſeztes zuſammenfaſſenden, Bewußtſein: ſo bedarf es einer Iſolirung, und dieſe iſt in der Beziehung auf jene Formeln, indem man ſich ſagt, Dasjenige Element des Selbſtbewußtſeins, welches zugleich jenen Formeln, jeder unter andern Umſtänden, entſpricht, iſt die Repräſentation des tran-

ſcendenten Grundes in unſerm Selbſtbewußtſein, und dieſe iſt immer ſich ſelbſt gleich, und alſo die Ergänzung der fehlenden Einheit.

Verhältniß von Philoſophie und Religion. Durch LII. u. LI
dieſe Erklärung treten wir nun in die Mitte zwiſchen zwei entgegenſezte Anſichten, deren eine glaubt die Gefühlszuſtände lägen in einer Entwikkelungsperiode, welche der Speculation vorangehe, und dieſe ſei alſo höher als Religion, die andre dagegen alle Verſuche Gott zu denken aus dem Intereſſe des Gefühls ableitet. Wir ſind gegen beide. 1. Das Gefühl kann nie etwas bloß vergangenes ſein, weil es in uns ſelbſt die Identität des entgegengeſezten iſt; und die Einheit, welche das Gefühl hinzubringt, iſt durch das Denken nicht zu erſezen. 2. Die Reflexion, welche über das Gefühl angeſtellt wird von denen, die nicht im wiſſenſchaftlichen Streben begriffen ſind, bringt die Formeln nur in einem untergeordneten Sinn hervor, und es kann alſo die ſpeculative Thätigkeit, welche ſich auf den tranſcendenten Grund richtet, nicht entbehrt werden. Alles anthropoeidiſche, deſſen freilich auch viel in die natürliche Theologie der Philoſophen eingedrungen iſt, kommt aus jener Quelle. Dieſer Neigung wegen hält ſich die Reflexion über das religiöſe Gefühl, deren Ort die Glaubenslehre iſt, vorzüglich an die Formel mit ſcheinbarer Duplicität.

Verhältniß von Gott und Welt. Gehen wir nun auf unſre Formeln zurükk mit der im Gefühl gefundenen ſupplirenden Einheit: ſo finden wir, daß ſie einen doppelten Werth haben. Im Identificiren von abſoluter Kraftheinheit und abſoluter Erſcheinungsfülle iſt unmittelbar die Idee der Welt. So auch im abſoluten Subject und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit. Es iſt aber zugleich daran die Annäherung zum tranſcendenten Grunde *). Es entſteht nothwendig die Frage, wie ſich

*) Vorleſ. Wenn wir ſagen, wir kommen an der Grenze des Denkens

die beiden Werthe verhalten. — Zunächſt negative Antwort, Nicht ſo wie in der Formel Gott und Weltſchöpfer. Denn im Schaffen iſt immer freie Handlung implicite mit geſezt, und ſo denkt auch jeder, Gott hätte die Welt auch nicht ſchaffen können. Eine ſolche Formel für Gott, welche ihn von der Welt trennt, wenn wir ſie auch finden könnten, würde uns weder für unſre Aufgabe noch für die ethiſche nüzlich ſein, ſondern wir könnten ſie nur auf ſich beruhen laſſen. Denn geſezt auch man ſezte, weil kein Grund zu einer Unthätigkeit vorhanden iſt, die Schöpfung ewig: ſo wäre doch mit der Freiheit nothwendig der Gegenſaz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit geſezt.

LIV. Beſtimmter kann man ſagen, Keiner von beiden Werthen kann ohne den andern geſezt werden. Kein Gott ohne Welt, ſo wie keine Welt ohne Gott (§. 219., 2.). Zu einem poſitiven Ausdrukk iſt nicht zu kommen, weil wir den einen Werth wenigſtens vollſtändig haben müßten, allein die Welt iſt auch, wenngleich in einem untergeordneten Sinne, tranſcendental (§. 218.), ſofern nämlich als ſie uns nie und nirgend, auch nicht im unendlichen Prozeß der Zuſammenfaſſung aller Erfahrung, kann organiſch gegeben ſein, ſondern immer nur gedacht; eine Seite der Denkfunction ohne die andre giebt kein vollſtän-

---

auf dieſe Vorſtellung vom abſoluten Subject: ſo heißt das, Die Idee der Welt iſt die Grenze unſeres Denkens. Der tranſcendente Grund liegt außer dem Denken, und ſo haben wir an jenem Ausdrukke nur den Weg zum tranſcendenten Grunde. Unſre Formeln haben einen doppelten Werth, einen realen, indem ſie die Totalität des Seins ausdrükken, d. h. die Welt, und zwar auf Seite des Begriffs als Kraft, auf Seite des Urtheils als Subject und Prädicat; und einen ſymboliſchen, nämlich den tranſcendenten Grund auszudrükken, was nicht adäquat geſchieht. Zu dieſer Unvollſtändigkeit haben wir in uns als Complement den tranſcendenten Grund im unmittelbaren Selbſtbewußtſein, eben ſo, wie durch unſre organiſche Function das Sein der Dinge in uns geſezt iſt. Unſre Formeln drükken die Idee der Welt aus, und die Frage iſt nun, wie ſich dieſe doppelten Werthe, oder die Idee der Welt und die des tranſcendenten Grundes, zu einander verhalten.

diges Denken auf dem Wege zum Wiſſen. (Digr. Ein jedes iſt zwar auch ein unendliches, und iſt uns nie vollſtändig organiſch gegeben, weil man Raum und Zeit ins unendlich kleine theilen kann, aber es iſt uns doch in Einem Act der Wahrnehmung gegeben, welches bei der Welt unmöglich iſt.) Logiſch zwar kann man das Verhältniß denken, Gott = Einheit mit Ausſchluß aller Gegenſäze; Welt = Einheit mit Einſchluß aller Gegenſäze. Aber real iſt es nicht auszudrükken, als nur, Es muß im Sein etwas = x dieſem logiſchen Ausdrukk entſprechen, und dies iſt das obige. Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für ſie nur finden als etwas unzureichendes und unſerer Forderung nicht entſprechendes. In dieſem nothwendigen Zuſammendenken liegt aber auch, daß beides gedacht werde als in einander aufgehend (§. 216., 7.). Wenn wir dies o ausdrükken, Wenn Gott über die Welt hinausragte; o wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und enn die Welt über Gott hinausragte: ſo wäre twas in ihr nicht gottbedingt: ſo ſcheinen wir ier doch einen realen Zuſammenhang zu ſezen, worin Gott ao und die Welt paſſiv erſcheint. Dieſer ſagt aber nichts anres aus, als daß Gott die noch weiter zurükliegende Vorausgung iſt, alſo auch die Quelle der totalen in der Welt als Einit aller Kraft geſezten Activität. An ſich iſt es auch nichts, eil die bloße Paſſivität kein Sein iſt; alſo muß auch die Welt rſprünglich activ ſein, weil ſie urſprünglich iſt; ſondern hierf ausgedehnt kommen wir wieder auf die Schöpfung aus ichts zurükk. Ganz dem dialektiſchen Gange entſprechend iſt ſo nur der Ausdrukk, Wir können beide realiter nicht entificiren, weil die beiden Ausdrükke nicht idenſch ſind; wir können ſie auch nicht ganz von einaner trennen, weil es nur zwei Werthe für dieſelbe

Forderung ſind, auch apagogiſch jedes beſtimmte Verhältniß unhaltbar iſt, und ohne beſtimmtes Verhältniß keine wahre Trennung ſtatt findet. Daſſelbe iſt verſinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt oder außerhalb der Welt ſei. Das außerhalb ſezt einen Gegenſaz, der nothwendig rükkwirkend in Gott einen Gegenſaz zwiſchen Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologien, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll ſind. Das innerhalb geht weſentlich zurükk darauf, Gott zu natura naturans und Weltordnung zu machen.

Nachdem wir nun hier die Grenze gefunden für das Beſtreben, In dem Ausdrukk des tranſcendenten Grundes auch das ihm als Sein entſprechende wieder auszudrükken: ſo kommen wir nun zurükk zu der Identität der tranſcendenten und formalen Seite *), und fragen, wie ſich beide Werthe in dieſer Hinſicht verhalten. Die Formeln, welche den terminus a quo ausdrükken, ſind, auf die Idee der Welt bezogen, rein negativ, alſo nichtig. Daher drükkt ſie durchaus nur den terminus ad quem aus. Auf die Idee der Gottheit aber bezogen laſſen ſich beide Enden abſolut verknüpfen, alſo verhält ſie ſich zu unſerm Denken völlig gleich als terminus a quo und ad quem. Das heißt, Jedes wirkliche Denken, ſofern es durch Approximation der Idee des Wiſſens entſpricht, iſt ein Theil der Idee der Welt, wenngleich dieſe niemals vollſtändig wird; ſie wird aber doch durch jedes Hinzufügen mehr ausgefüllt. Wogegen die Idee der Gottheit in gar keinem Verhältniß ſteht zum Fortſchreiten, ſondern nur zu jedem einzelnen Denken an und für ſich und zwar ſo, daß jeder partielle Gedanke und jeder Complex ſich zu derſelben gleich verhält, wie auch natürlich groß und klein, Einheit und Vielheit nicht für ſie iſt. Es muß alſo in unſerm Erkennen eine beſtändige Beziehung auf beide ſtatt fin

*) Vergl. XXX—XXXVIII.

den; aber natürlich wird dieſe nicht gleich ſein. Ich nenne die Richtung auf die Idee der Welt die philoſophiſche oder weltweisheitliche, (Digr. Der Name iſt hierin begründet als der unſrige, und alle Polemik dagegen, daß er keine richtige Ueberſetzung wäre, nichtig, denn Ueberſetzungen dieſer Art können nicht etymologiſch ſein) die andre die theoſophiſche. Die leztere, weil Minimum und Maximum für ſie gleich und keine Fortſchreitung in ihr angelegt iſt, endet, wenn ſie ſich iſolirt, in das gymnoſophiſtiſche Brüten über die Naſenſpize. Die erſtere iſolirt verliert den Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen und willkührlichen Denken, und wird fantaſtiſch, wenn ſie vom Denken im engern Sinne ausgeht; oder ſie verliert den Unterſchied zwiſchen der organiſchen Art der Erfüllung wenn ſie vom Wahrnehmen ausgeht, und wird atomiſtiſch.

Anmerk. 1. Ueber Theoſophie und Philoſophie. Nach der obigen Anſicht ſcheinen Böhme und Fludd keine Theoſophen zu ſein. Denn ſie gehen auf Weltconſtruction aus. Dieſe iſt ihnen aber freilich nur Mittel, deſſen ſie deshalb bedürfen, weil ſie das Gefühl für den Unterſchied des wirklichen Denkens vom fantaſtiſchen wegen ihrer Losreißung von der Tradition verloren hatten. Die Tendenz war alſo theoſophiſch, und die philoſophiſche Ausführung diente nur als Mittel. LV.

2. Ueber das Verhältniß zur Dogmatik oder religiöſen Reflexion. Wir können uns mit allen Ausdrükken aus jenem Gebiet verſtändigen, weil ſie ſich alle auf eine von unſern Formeln beziehen laſſen, die polytheiſtiſchen unvollkommnen eben ſo gut, wie die monotheiſtiſchen vollkommnen. In jenen verbirgt ſich die Einheit, aber die Spaltung iſt ſymboliſche Bezeichnung der Beziehung der Einheit entweder auf geiſtige Functionen in der ethiſchen Symbolik oder auf Naturfunctionen; ſo wie die bildlichen monotheiſtiſchen Ausdrükke aus dem wirklichen Denken und Wollen hergenommen und auf das tranſcendente als Grenze übertragen ſind. Merkwürdig iſt aber dabei der Umſtand, daß ſich weit mehr aus dem Monotheismus als Polytheismus ein Atheismus entwikkelt. Zwar die alten Philoſophen wurden auch für Atheiſten ausgegeben, wenn ſie die Einheit ſuchend jene ſpaltenden Darſtellungen entweder auf Geſchichte oder auf Poeſie zurükkzubringen ſuchten. Aber ſie ſelbſt hielten ſich doch nicht dafür, weil ſie ſich des Einheitſuchens bewußt

waren. Ja ſelbſt wenn ſie auf den Abweg geriethen, die Einheit unter der Form einer todten Nothwendigkeit zu ſuchen, konnten ſie ſich nicht für irreligiös halten, weil das Schikſal immer als Einheit über den Göttern ſchwebte. Im Monotheismus wird das nicht poetiſche ſondern mehr didaktiſche Verfahren vom wahrhaft dialektiſchen und tranſcendenten nicht geſchieden, und indem es alſo für das lezte genommen und doch unzureichend befunden wird, kann leicht einer, der bloß kritiſch zu Werke geht, auf den Gedanken kommen, daß die Idee, welche ſich immer nur ſo inadäquat und unter partiellen Widerſprüchen äußern könne, auch ſelbſt unwahr ſein müſſe. Und ſo geben ſich aus Mißverſtand ſelbſt für Atheiſten, die es doch der Sache nach nicht ſind. — Kants Polemik, die in die praktiſche Einſeitigkeit endete, hat auch hierin ihren Grund. Wenn er in der rationalen Theologie und Ontologie ſo wie in der rationalen Pſychologie die verkappte Dogmatik erkannt hätte: ſo würde er anders zu Werke gegangen ſein. Darum halte ich ſo viel darauf die Trennung recht ſtark zu zeichnen, weil ſonſt die Erſcheinung des Atheismus immer noch wiederkehren kann. Wenn wir uns aber auch mit allen Formeln befreunden: ſo iſt es theils nur innerhalb der Grenze §. 225., welche alſo zugleich der Kanon iſt, wonach alle auf jenem Gebiet ſich bildenden Formeln geprüft werden müſſen; theils darf das Verſtändigen kein Aneignen für den philoſophirenden Gebrauch ſelbſt ſein, denn dadurch wird jene weſentliche Scheidung des religiöſen und ſpeculativen erſchwert.

Zweiter Theil.

Formaler oder techniſcher.

LVI. ad 1. *) Erläutert ſich zwar am beſten aus Beiſpielen, wo die Veranlaſſung überwiegend organiſch iſt; allein auch das in uns ſelbſt ſchon gegebene iſt in dem aufgeſtellten Sinne materielle Seite. Ein Wiſſen, ſofern es durch die Verknüpfungsgeſezze zu Stande kommt, wird nur von dieſem aus, aber nicht durch jenes, ſondern nur durch die Thätigkeit des treibenden Princips.

ad 2. Wenn kein beſtimmter Impuls vorhanden iſt, ſondern nur der allgemeine: ſo wird der Inhalt des nächſten Wiſ-

*) §. 230.

ſens nur durch die Veranlaſſung beſtimmt. Beiſpiel. Wenn wir ſchlechthin in die Natur hinausgehen, ſammeln wir bloße Erfahrung, was da iſt oder vorgeht; wenn wir uns aufgegeben haben das Verhältniß der vegetativen Natur zu den atmoſphäriſchen Veränderungen: ſo ſtellen wir Beobachtung an.

ad 3. Im erſten *) iſt die Welt außer uns thätig, und die Gottheit in uns; wenn wir nämlich im reinen Auffaſſen ſind und das ſich darbietende Sein nicht in Beziehung auf irgend ein anderes, ſondern nur um die Idee des Wiſſens daran darzuſtellen, alſo vom tranſcendenten Grunde aus, uns einbilden wollen. Was wir bei wahrgenommenen Thatſachen beſchwören, iſt dieſe Reinheit des Auffaſſens, und jenes iſt die bei allem Schwur zum Grunde liegende Idee. Bei dem ſpontaneen Wiſſen iſt die Idee der Welt in uns thätig, weil wir verknüpfen wollen, und die Gottheit außer uns, indem ſie keinen trügeriſchen Schein ſtellt zwiſchen das Sein außer uns und unſer Wiſſenwollen; und dies iſt unſer Glaube an Gott im Erkennen. — In dem Gebiet der überwiegenden intellectuellen Function entſpricht der Erfahrung die Entdekkung, und der Beobachtung die Conſtruction.

ad 4. Ueberall wird in der Veranlaſſung auch ſchon ein innerer Factor vorausgeſezt. Nur von einem ſchon gegebenen wirklichen Denken aus können wir Begriffe und Urtheile bilden, da wir einen eigentlichen Anfang des wirklichen Denkens nicht können ins Bewußtſein aufnehmen. Begriffsbildung iſt mehr ſpontan, Urtheilsbildung mehr receptiv.

ad 5. Heuriſtiſche Operation mehr vom gewollten aus, LVII.
architektoniſche mehr vom gegebenen aus. Denn es iſt für dies ordnende Verfahren gleichgültig, woher das Wiſſen gekommen; alſo hat auch das beſtimmte Wollen hier keinen andern Werth als die unbeſtimmte Agilität. Was architektoniſirt wer-

*) nämlich im mehr receptiven Wiſſen

den ſoll, wird als Eines angeſehen, entweder an ſich, oder mit dem früheren zuſammen. Alſo immer nach innen. Das architektoniſche Verfahren geht in die Conſtruction über; denn nur das architektoniſirte iſt ein Wiſſen. Das durch abſichtliches Wollen gefundene hat ſchon architektoniſchen Prozeß in ſich, aber untergeordnet.

ad 6. Durch dieſen Uebergang des architektoniſchen in die Begriffsbildung iſt der Kreis geſchloſſen, und die gegenſeitige Bedingtheit vollſtändig geſezt.

Erſter Abſchnitt. Conſtruction.

ad 7. Wenn das Ueberzeugungsgefühl, welches allein einen Denkact, der auf die Idee des Wiſſens bezogen wird, abſchließt, ſich nicht falſch geſellte, könnte kein Zuſtand des Streites entſtehen. Nun wollen wir dieſen Zuſtand vermeiden lernen: alſo müſſen wir zunächſt die Verhältniſſe des Denkens zu dieſem Gefühl ins Auge faſſen.

(NB. 8. iſt ausgelaſſen. Es iſt eine Betrachtung des architektoniſchen Verfahrens, ſofern es ſich unter die Form der Conſtruction ſtellt, und gehört nicht hieher.)

ad 9. Es ſind zwei ſich kreuzende Eintheilungen. — Man hat excipirt gegen die Formel Wiſſen des Wiſſens, weil das ins unendliche fortgehen könnte; allein es iſt hier von dem unmittelbaren Zeugniß des Selbſtbewußtſeins über die Beſchaffenheit des Denkens die Rede. Dieſes kann höchſtens noch einmal an der Wahrnehmung reflectirt werden, was noch einen Gegenſaz gäbe zwiſchen reflectirtem und nicht reflectirtem Gefühl vom Werth eines Denkactes; aber an eine unendliche Wiederholbarkeit iſt nicht zu denken. Schon dieſer lezte Gegenſaz aber intereſſirt uns hier nicht, und wir haben nur jedes Glied der einen Eintheilung mit beiden der andern zu combiniren.

Im allgemeinen ſagt die Combination aus, 1. Das Ueberzeugungsgefühl beſtimmt den ſubjectiven Werth des Zuſtan-

des, und für dieſen iſt es gleich, ob der Gehalt ein Wiſſen iſt oder nicht. D. h. Gewußtes Nichtwiſſen iſt ſubjectiv eben ſo gut, als gewußtes Wiſſen. 2. Der Wiſſensgehalt entſcheidet über den objectiven Werth des Actes, und nichtgewußtes Wiſſen iſt eben ſo gut als gewußtes. (Anmerk. Dies giebt das Anſehn, als ob richtige Meinung eben ſo gut wäre als ἐπιστήμη; allein jene iſt immer mit Irrthum vermiſcht. Klarer iſt es auf der negativen Seite, daß gewußtes Nichtwiſſen objectiv nicht beſſer iſt als nichtgewußtes.) Daß nun gewußtes Wiſſen Erkenntniß iſt, und nichtgewußtes Nichtwiſſen Irrthum, leuchtet ein. Gewußtes Nichtwiſſen, welches aber doch als Denken wirklich iſt, iſt Fantaſiren und Verſuchen. Es kann gewollt werden als Durchgangspunkt.

Am ſchwierigſten iſt das nichtgewußte Wiſſen. Ei- LVIII.
gentlich alſo nach dem obigen ein Wiſſen ohne Ueberzeugungsgefühl. Iſt es aber möglich, daß das Ueberzeugungsgefühl nicht entſtehe, wo doch in einem Denken die Idee des Wiſſens abgebildet iſt: ſo iſt auch das Gefühl keine Norm. Der Fall iſt alſo zu erklären aus den ungleich verbundenen zwiefachen Charakteren des Wiſſens, daher auch ſeine doppelte Geſtalt. Ich habe daher diesmal die ſkeptiſche Innehaltung und die richtige Meinung ſo erklärt. Bei der richtigen Meinung zeigt ſich der Mangel des Ueberzeugungsgefühls nicht eher, als biß Zweifel erregt werden. Es iſt Ueberzeugungsgefühl vorhanden von Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande, aber keines von Geſetzmäßigkeit der Conſtruction; doch kann dieſe da ſein. Bei der ſkeptiſchen Innehaltung iſt Ueberzeugungsgefühl da von der Richtigkeit der Conſtruction, aber keines von der Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande, wiewol dieſe auch da ſein kann. (Ich halte indeß dieſe Ableitung noch nicht für vollkommen; an der Sache aber habe ich keinen Zweifel.)

ad 10. Die Hauptſache iſt hier der Unterſchied zwiſchen dem bedingten und reinen Denken. Im erſteren wird das Ue-

berzeugungsgefühl afficirt durch das beſtimmte Intereſſe und auf den Denkact im ganzen bezogen, da es doch eigentlich nur geht auf das, was eben zur Anwendung kommen ſoll. Hier kann alles richtig ſein; es können aber doch dem ganzen Act (Beiſpiele ſind in der Chemie und Naturgeſchichte beſonders häufig) falſche Vorausſezungen zum Grunde liegen, welche ihn auf dem Gebiet des reinen Denkens zum Irrthum machen. Alle vorübergegangenen Geſtalten der naturwiſſenſchaftlichen Disciplinen ſind ſo zu erklären. Es folgt alſo, daß die richtige Meinung nur zuläſſig iſt im bedingten Denken. Da wir nun unſre Aufgabe nur für das Gebiet des reinen Denkens bearbeiten dürfen: ſo iſt

Saz 11. eine ganz natürliche Folge. Denn die ſkeptiſche Annahme muß ſich nicht nur überall der richtigen Meinung, welche immer eindringen will, da jeder zugleich im bedingten Denken begriffen iſt, entgegenſtellen; ſondern ſie iſt auch für ſich nothwendig, weil wir wiſſen, daß vollkommnes einzelnes Wiſſen nur mit der Totalität gegeben iſt, und mit dieſer Ueberzeugung verträgt ſich kein vollkommnes Ueberzeugungsgefühl über das einzelne.

ad 14. (Anmerk. 12. und 13. ſind ausgelaſſen.) Die Richtung auf das reine Denken iſt zwar urſprünglich; allein wenn wir auch einen einzelnen ganz für das reine Denken bilden wollten, könnten wir doch das Vorangehen des bedingten nicht verhindern. Wollen wir alſo das reine Denken vom Anfang entſtehen laſſen: ſo muß durch ſkeptiſche ἐποχή gegen den Irrthum gewirkt werden, und dies iſt der Sinn des Sazes, daß alle Weisheit mit dem Zweifel anfängt.

LIX. ad 15. Jedes partielle wiſſenſchaftliche Intereſſe bekommt den Charakter des bedingten Denkens, denn die Begriffe werden eher abgeſchloſſen, als ſie in Beziehung auf alle coordinirten Punkte durchgeprüft ſind. Alſo jeder Punkt, ſofern er ein relativer Anfangspunkt iſt, iſt ein ſolcher, von welchem aus ſich Irrthum

und richtige Meinung erzeugen will, ſo lange der leitende Wille nicht auf die Totalität des Erkennens gerichtet iſt.

ad 16. Die Richtung auf das reine Denken iſt urſprünglich, alſo muß auch in abstracto betrachtet die gleichmäßige Entwikkelung möglich ſein, d. h. das Zurükkgedrängt werden dieſer Function iſt etwas, was nicht ſein ſoll, alſo, wenn man das Leben aus dem Standpunkt der Natur betrachtet, Krankheit, wenn aus dem der Freiheit, Sünde. (Ueber die Unvermeidlichkeit 16, 1.) Wenn alſo das Zurükkbleiben Krankheit oder Sünde iſt: ſo iſt das Geſchäft ſelbſt nicht Krankheit, wie doch oft iſt behauptet worden, daß das Erkennenwollen um ſein ſelbſt willen ein krankhafter Zuſtand ſei.

Saz 17. iſt ausgelaſſen.

ad 18. Nach dieſen Cautelen kann nun zur Sache geſchritten werden. — Begriffsbildung geht voran, weil jedes eigentliche Urtheil ſchon das Geſezſein des Subjects, ja auch des Prädicats vorausſezt. Der gegenſeitigen Bedingtheit wegen ſezt freilich Begriffsbildung auch Urtheile voraus, allein dies ſind nur die unvollſtändigen, oder uneigentlichen.

Beilage D *).

1. Stunde. Entwikkelungsgeschichte des einzelnen Denkens.

2. Betrachtung von Seiten der Differenz der Gewißheit. Die fragmentarische Verworrenheit des Anfangs hängt zusammen mit Ungespanntheit des Gegensazes zwischen Gewißheit und Ungewißheit.

3. In der Vollendung ist also Massentotalität, Unveränderlichkeit mit vollkommner Gewißheit gedacht. Endlich auch vollkommner Zusammenhang. Vereinzelte wissenschaftliche Massen genügen nicht. Denn entweder ist der Zusammenhang nur noch nicht gegeben. Dann ist er entweder postulirt, und also die Vollendung nicht da, oder der Gegensaz zwischen Gewißheit und Ungewißheit ist noch nicht entwikkelt (wenn man ihn nämlich nicht bemerkt), und also auch keine Vollendung da. Oder er kann nicht gemacht werden. Aber dies geht nicht an, da ja doch alles seinen Zusammenhang in der Seele haben muß.

4. Folgerungen, a. daß man nicht eher etwas weiß, bis man alles weiß, und wir also unsre Kunst nicht eher haben, bis wir sie nicht mehr nöthig haben. Das heißt aber doch nur, daß

*) Randschrift zum Hefte 1822, d. h. zu Beilage C.

wir ſie nicht vollkommen haben. Ueber die Richtigkeit der Anſprüche derer, welche einen vollkommnen Beſiz vorgeben. d. daß, in ſofern mit dem vollkommnen Beſiz auch die Vollendung des Wiſſens gegeben iſt, dann die Regeln des Verfahrens mit jedem beliebigen Denken und die Principien der Conſtruction alles Wiſſens daſſelbe ſind. Dagegen ſcheint zu ſprechen, daß die erſten Regeln alle Menſchen brauchen und gewiſſermaaßen von ſelbſt haben. Geſchichtlich, wie vor Platon beides getrennt geweſen wäre, das eine mehr rhetoriſch und politiſch, das andre mehr poetiſch-productiv; von Platon vereinigt, von Ariſtoteles wieder getrennt, deſſen Logik als Antiſophiſtik endigt.

5. Die ariſtoteliſche Theilung hat fortgedauert bis Kant, welcher fand, daß die metaphyſiſchen Principien für ſich nicht begründet wären. Dies hat denn allmählig die Rükkehr bewirkt; aber darum habe ich auch zwekkmäßig gefunden, ohne mich an Miſverſtändniſſe zu kehren zum alten Namen zurükkzukehren.

Daß logiſche und metaphyſiſche Principien Eins ſind, würde ganz klar zu machen ſein, wenn man auch umkehren könnte und ſagen, Während wir den Zuſammenhang alles Wiſſens bilden, müſſen uns auch die logiſchen Regeln entſtehen. Aber das können wir nicht, da wir mit jenem nicht anfangen können, indem wir metaphyſiſche Principien auch nur in der Form von Säzen ausſprechen können, welche auch in der Geſprächführung entſtehen.

Wir gehen alſo apagogiſch zu Werke, und fragen Geſezt die metaphyſiſchen Principien entſtänden anders: ſo hingen ſie alſo auch mit allem, woran wir die logiſchen Regeln ſuchen, gar nicht zuſammen.

6. Wiederholung. Verſuch mit metaphyſiſchen Principien allein. Erläuterung an Spinoza's erſter Propoſition. Sie erſcheinen als Thatſache in einem einzelnen Bewußtſein, nur willkührlich, bis ſie mit dem allgemeinen Denken in ſichere Uebereinſtimmung gebracht ſind. Die Bewährung kann dann

durch ſich ſelbſt kommen am Ende. Aber dann müſſen auch die Regeln gefunden ſein, wenn man nicht zwei völlig getrennte Gebiete annehmen will. Auf ſolche Weiſe wird auch philoſophirt. Dies giebt aber eine gänzliche Trennung zwiſchen allem praktiſchen und dem ſpeculativen Gebiete, wobei das eine vertrokknet und das andre ſich entgeiſtigt.

Verſuch allein mit logiſchen Regeln. Dann auf dieſem Gebiet beſtändiger Wechſel der Anſichten, der nur weiter führen kann, wenn doch im ſpeculativen Geiſt gehandelt wird. Am Ende aber muß doch beides wieder zuſammen.

Von unſerer Vorausſezung aus entſteht aber wieder eine untergeordnete Duplicität. Die Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft, die Logik iſt Kunſtlehre. Man kann die Wiſſenſchaft finden wollen, indem man die Kunſtlehre macht; man kann die Kunſtlehre finden wollen, indem man die Wiſſenſchaft macht.

NB. Eingeſchaltet war eine Ueberlegung über die Rathſamkeit des Vorhabens.

7. Zurükkgehn auf das Verhältniß von Kunſt und Wiſſenſchaft. Kunſt auf vorher gedachtem Wiſſen will hernach ein Darſtellen. Regeln ſind als bewußtloſes Verfahren möglich. Das ganze menſchliche Leben ſoll ſo Kunſt ſein. Auch diejenigen Theile, wozu jeder nur fragmentariſch beiträgt. Dahin gehören auch die einzelnen Wiſſenſchaften. Kunſtgemäß handelt, wer nur bleibendes beiträgt.

8. Wie das Wiſſen Kunſt werden will in der Darſtellung. Dann auch unter einer Kunſtlehre, die aber nicht für unſer Wiſſen eine beſondere ſein kann. Geht man dieſen Weg: ſo iſt die Vorausſezung auch dieſelbe. Platon als Kunſtlehre. Seine Dialogen ſind zwar Kunſtwerke, aber nicht als Darſtellungen der Wiſſenſchaft, ſondern nur der Verfahrungsweiſe. Mit der ariſtoteliſchen Trennung geht auch dieſer Anſpruch verloren. Seine Metaphyſik, wenn auch nicht ſo wie wir ſie jezt haben,

war doch gewiß kein Kunſtwerk. Hiernach am meiſten, wo am wenigſten ariſtoteliſches, wie Joh. Erigena. Später war Baco der erſte, der der philoſophiſchen Kunſtlehre den poſitiven Theil wiedergab, und Spinoza der erſte, in deſſen Werken ſich der Typus eines Kunſtwerkes zeigt. Jezt laſſen wir dieſen Anſpruch, wo Wiſſenſchaft als ſolche zur Darſtellung kommt, nicht fallen. Da aber bei ſolchen Werken auf allgemeine Theorie der Compoſition zurükkgegangen wird: ſo wird es um ſo ſchwerer mit der dargelegten Wiſſenſchaft zugleich die Regeln des urſprünglichen Verfahrens zu haben. Daher dieſes kein Verfahren iſt für den Anfang.

9. Dialektik iſt alſo Architektonik alles Wiſſens; ſie iſt Organon für das richtige Verfahren im zuſammenhangenden Fortſchreiten; ſie iſt Kriterion für jedes einzelne Denken, was ſich für ein Wiſſen giebt. —

Stellung der Dialektik gegen diejenigen, welche entgegnen, es gebe kein Werden des Wiſſens, ſondern das Wiſſen ſei ganz und fertig, und gegen diejenigen, welche leugnen, das Wiſſen werde, ſondern es bleibe alles ungewiß. Jenen können wir zunächſt ſagen, wir könnten nur abwarten, ob ſich das extenſiv vollendete Wiſſen hineinfügen werde.

10. Den Skeptiker muß man zunächſt fragen, weßhalb er denkt, wenn er nicht wiſſen will. Er kann angeben das künſtleriſche und das geſchäftliche. Das erſte aber kann nur wohlgefallen, wenn eine allgemeine innere Wahrheit zum Grunde liegt; das lezte zeigt ſich immer dem Denken, welches auf Wiſſen ausgeht, untergeordnet, alſo von ihm ausgehend und abhängig. Sonach ſind beide Gebiete nur belebt im Zuſammenhang mit dem, welches das Wiſſen will.

Die Dogmatiker *), welche eine fertige Metaphyſik als

*) Ganz andrer Gebrauch des Ausdrukks Beilage F. §. 1., 4.

Syſtem vortragen und das Wahrnehmen des einzelnen nicht in Zuſammenhang bringen wollen, alſo von gemeinem und höherem Standpunkt ausgehen, fangen doch mit einem Saz an als erſtem, und einer muß ihnen auch als erſter entſtanden ſein. Alſo Anfang einer neuen geiſtigen Lebensfunction, welches keinen Widerſpruch einſchließt. Aber wirken kann ſie nur durch Anſtekkung, und da nun alle ſolche Syſteme etwas gewirkt haben: ſo haben ſie es als erſte Manifeſtation einer für eine gewiſſe Zeit und Gegend gültigen Denkweiſe.

11. Wenn ſie ſich unter einander verſtändigen, oder uns, ohne Anſtekkung, durch Gründe überzeugen wollen: ſo müſſen ſie ihre erſten Gedanken unterſuchen laſſen und nachweiſen, woher die Begriffe kommen. Alſo ganz auf uns zurükk. Unſer Saz aber, daß es kein vollkommnes Wiſſen gebe, hat die Geſchichte für ſich. Untergang der ariſtoteliſchen Philoſophie und Entſtehung neuer Syſteme, wobei andre Naturanſichten zum Grunde lagen. Tod aller ſpeculativen Philoſophie in Frankreich und England, wo man die Speculation für beendigt hält, was aber doch auch wieder wird aufgerührt werden müſſen. Keineswegs aber ſezen wir voraus, daß die Idee des Wiſſens ſelbſt etwas werdendes ſei; ſondern ſie liegt als dieſelbige allem Denken ſich ſelbſt gleich bleibend zum Grunde.

Wie verhalten nun die ſpeculirenden ſich zu denen, welche hiezu nicht gelangen?

12. Wenn die meiſten nur im praktiſchen verſiren: ſo nehmen ſie auch die Grundlage nur traditionell auf, und das iſt nicht für einen Denkact zu rechnen. Die urſprüngliche Entſtehung der Grundlage geht aber auch vom Wiſſenwollen aus. Daſſelbe gilt von der äſthetiſchen Seite. Der Unterſchied zwiſchen bewußtloſer Kraftäußerung und entwikkeltem Bewußtſein an andern Beiſpielen auseinandergeſezt. Der Uebergang aus jener in dieſes iſt alſo der Anfang der Speculation *).

*) Allem Denken, das nicht bloß traditionell iſt, liegt das Wiſſenwollen

Wenn die formale Seite nur Regel der Verknüpfung wäre: ſo würden wir auf ein erſtes Denken zurükkgeführt, welches nach ihnen nicht gebildet wäre, ſie alſo auch nicht in ſich enthielte. Aber es ginge doch vom Wiſſenwollen aus. Dieſes alſo wäre aus demſelben zu entwikkeln. Da nun dieſes mit den Regeln daſſelbe ſein ſoll, beides aber ſich zum erſten Denken entgegengeſezt verhält: ſo iſt dies ein Widerſpruch *). Er iſt auf zweierlei Art zu heben. Einmal durch die Annahme, daß es ein erſtes Denken gar nicht giebt, und wir alſo in den Fall nicht kommen den Widerſpruch heben zu müſſen. Dies iſt factiſch richtig, aber es hebt die Schwierigkeit nicht auf, wenn denn doch alles auf einem Widerſpruch beruht. Zweitens durch die Annahme, Jedes Denken iſt ſelbſt eine Verknüpfung, auch das erſte. Dargeſtellt an den beiden Formen, Begriff, wiewol dieſes ein unbeſtimmtes Denken iſt, doch aus einem Zuſammenfaſſen geworden, und alſo der Act des Zuſammenfaſſens das eigentliche Denken darin, und Saz, worin die Zuſammenfaſſung offenbar.

13. Wenn auch Grundlage des Wiſſens und Ver-

---

zum Grunde. Wenn viele nur die Reſultate des Denkens anderer ihrem Bewußtſein einpflanzen wollen: ſo iſt dies keine urſprüngliche Denkthätigkeit; wo eine ſolche iſt, auf welchem Gebiete es ſei, alſo auch auf dem Gebiet des praktiſchen Lebens und der Kunſt, da geht ſie vom Wiſſenwollen aus, und das Maximum der Differenz zwiſchen den ſpeculirenden und denen, die von der Speculation abſtrahiren, iſt nur dieſes, daß in lezteren eben daſſelbe iſt als lebendige Kraft auf bewußtloſe Weiſe, was in jenen zu beſtimmtem Bewußtſein entwikkelt. Vorleſ.

*) Vorleſ. Das Princip des Wiſſenwollens, ſofern es zum Bewußtſein entwikkelt werden kann, iſt weſentlich eins und daſſelbe mit den Regeln der Verknüpfung beim Denken ſelbſt. Regeln der Verknüpfung führen auf ein erſtes Denken. Ein ſolches aber würde wol das Princip des Wiſſenwollens, nicht aber die Regeln der Verknüpfung in ſich tragen. Denn um dieſe in ſich zu tragen, müßte es aus ihnen gebildet ſein; wenn es aber aus ihnen gebildet wäre: ſo wäre es kein erſtes Denken. Trägt es nun das Princip des Wiſſenwollens in ſich, nicht aber das demſelben identiſche, nämlich die Regeln der Verknüpfung: ſo iſt ein Widerſpruch.

Knüpfungsprincip daſſelbe iſt: ſo bleiben es doch zweierlei Beziehungen, und wir müſſen uns über die Priorität des tranſcendentalen oder formalen entſchließen. Lezteres liegt dem höchſten Ausdrukk der Aufgabe *) am nächſten, nämlich der Zuſammenconſtruction alles Wiſſens, welches ſelbſt Verknüpfung iſt, und iſt alſo auch natürlich das lezte. Erſteres liegt dem einfachſten Ausdrukk der Aufgabe am nächſten, nämlich dem Orientiren über einzeln vorkommendes Denken, und iſt alſo auch billig das erſte.

Der Ausdrukk tranſcendental rechtfertigt ſich dadurch, daß dieſes jenſeit alles im gewöhnlichen Verlauf vorkommenden Denkens liegt. Denn erſtens ſieht man aus den philoſophiſchen Syſtemen nach neulicher Auseinanderſezung, daß kein Saz, von dem das Wiſſen anheben ſoll, aus dem Nichtwiſſen ſchlechthin kann entſtanden ſein. Alſo muß auch jedes frühere ſchon den Typus des Wiſſens enthalten, und dieſer alſo allem vorangehen. Eben daſſelbe geht zweitens hervor aus unſerer neulichen Erörterung, daß jedes Denken ſchon Verknüpfung iſt, alſo das Princip dazu jedem, und alſo auch einem fingirten erſten zum Grunde liegen muß. Und gerade in ſofern iſt es das tranſcendentale.

Erſter, tranſcendentaler Theil.

Was iſt in allem Denken, abgeſehen vom künſtleriſchen und geſchäftlichen, das Wiſſenwollen? Die kürzeſte Antwort iſt, Die Idee des Wiſſens, nur daß wir uns über den Ausdrukk erſt verſtändigen müſſen.

Denken iſt die Geiſtesthätigkeit, welche ſich durch die Rede vollendet. Wollen und Empfinden treten erſt in Verbindung mit der Rede, wenn ſie Gedanken werden, nicht aber unmittelbar. Keine Wollung wird durch Rede vollendet, ſondern durch die That; und keine Empfindung wird durch die Rede

*) Vergl. oben 9.

vollendet, ſondern nur beſchrieben. Andere Geiſtesthätigkeiten können hier gar nicht in Betracht kommen. Denken und Sprechen iſt ſo eins, daß man es nur als inneres und äußeres unterſcheiden kann, ja auch innerlich iſt jeder Gedanke ſchon Wort.

14. Wir ſezen uns in den Fall des ſtreitigen Denkens, zurükkgehend auf die beiden Formen Begriff, im weiteſten Sinne des Wortes, und Saz. Wir fangen bei der lezten als beſtimmteſten an. Das ſtreitige Denken entſteht nur, wenn bei der Verſchiedenheit eine Identität vorausgeſezt wird. Verſchiedenheit von Subject und Prädicat giebt keinen Streit. Gleichheit des Prädicats bei Verſchiedenheit des Subjects, und des Subjects bei Verſchiedenheit des Prädicats, giebt Aufgaben, Tendenz zu künftiger Combination, aber es wird nichts dadurch ſtreitig. Alſo nur Gleichheit des Subjects bei widerſprechenden Prädicaten. Hier wollen wir des Wiſſens wegen ausgleichen. Warum ſezen wir es aber nicht auch als zwei verſchiedene Gedanken an? Nur wegen der Beziehung auf das Sein im weiteſten unbeſtimmteſten Sinne. Denn wenn vom Centaur verſchiedenes auch widerſprechend prädicirt wird, entſteht kein Streit.

Der Skeptiker leugnet den Unterſchied und bringt alle unſre Vorſtellungen unter den Typus des Centauren, zuſammengeſezt aus organiſcher Affection als äußerer Veranlaſſung und innerem Impuls, welche aber beide in keiner wahren Verbindung ſtänden. Das Verfahren gegen ihn iſt ſchon angegeben. Hier aber kommen wir darauf, daß, wenn er beharrt nicht wiſſen zu wollen, er auch keine Beziehung auf Sein annehmen darf, und daher daß dieſe bei dem Wiſſenwollen die Grundannahme iſt.

15. Eben daſſelbe folgt, wenn man den Begriff als ſtreitig ſezt. Zwei verſchieden gedachte Begriffe könnten ganz ruhig als verſchiedenes neben einander hergehen ohne Streit. Wenn man ſie bei der Verſchiedenheit doch als Eins ſezt: ſo kann dies nur ausgehen von der Beziehung des Denkactes auf ein und das nämliche Sein. Wie denn auch die Differenzen im Urtheil ſich

darauf zurükkführen laſſen, daß durch verſchiedene Ausſagen der Subjectsbegriff verſchieden gebildet wird.

Sein ſoll übrigens hier, ſo wie wir Denken nur als den einzelnen Act nehmen, auch bloß von dem verſtanden werden, was dieſem gegenüberſteht und worauf er bezogen wird, ohne über den Gegenſaz von Sein und Werden, beharrlich und wechſelnd ꝛc., etwas zu entſcheiden.

Das fertige Wiſſen ſezen wir alſo als das dem Sein, wozu es gehört, vollkommen entſprechende Denken, und ein ſolches nun muß von allen vollkommen gleichmäßig gebildet werden.

Das innere Sezen dieſes Entſprechens iſt die Ueberzeugung, welche das Denken über den Gegenſtand zur Ruhe bringt. Jede Ueberzeugung kann aber wandelbar ſein, und wenn wir uns fragen, Was gehört dazu, daß eine Ueberzeugung ganz feſt ſei? ſo können wir es nur nach derſelben Regel beurtheilen, nur daß, weil die Ueberzeugung ſich nur auf das einzelne ſo denkende Subject bezieht, der Saz, dieſes Denken werde nicht mehr geändert werden, ſeinem eigenen Sein entſpreche und der Ausdrukk deſſelben ſei.

16. Aber auch unſre Willensthätigkeiten und unſre Geſchmakksurtheile (geſchäftliches Denken und künſtleriſches Denken) ſind mit Ueberzeugung begleitet. Aber wir verlangen keine Gleichmäßigkeit, ſondern ſagen, jeder beſchließe nach ſeinem Gewiſſen, jeder habe ſeine eigene Art zu handeln (Dies ſchließt die Sittlichkeit nicht aus. Denn die Forderung gleichmäßigen Handelns gründet und bezieht ſich auf eine ſchon im Werden begriffene Gemeinſchaft des Seins), und eben ſo jeder habe ſeinen eignen Geſchmakk (wobei eine ähnliche werdende untergeordnete Gemeinſchaftlichkeit ſtatt findet). Dieſe Ueberzeugungen, wenn ſie ganz feſt ſind, ſagen aus, daß dieſe Sezung das Sein des einzelnen ausdrükkt. Die das Wiſſenwollen begleitende aber ſezt die gleiche Ueberzeugung in allen, hebt alſo die Einzelheit des Seins auf

und ſagt alſo aus, das Wiſſen drükke das identiſche Sein aller einzelnen aus.

Da wir aber nun zugleich das Denken nicht anders auffaſſen konnten als im einzelnen, und alſo dieſe Ueberzeugung auch im einzelnen ſezten: ſo müſſen wir die Identität von beiden ausſprechen, und zwar von beiden aus, indem wir jedes dem andern gleichſezen. Die beiden Säze, *Das Ruhen des einzelnen im Denken iſt identiſch mit der Gleichheit des Denkens aller*, und *Die Gleichheit des Denkens aller iſt in der Ruhe jedes einzelnen*, heißen *Der Menſch iſt als denkend ein Individuum der Gattung*, und *die Vernunft als Princip des Wiſſens iſt in allen dieſelbe.*

17. Das individuelle und univerſelle ſind aber keineswegs ganz außer einander. Unmittelbar poſtuliren wir keine Gleichheit der Handlungsweiſe und des Geſchmakks; aber wenn unſer Denken derſelben vollkommen ſein ſoll: ſo müſſen wir doch auch ſagen, daß alle ſich daſſelbe eben ſo denken als wir, und ſo iſt auch dieſes Denken ein Wiſſenwollen. Und wenn das univerſelle auch vollkommen in allen daſſelbe iſt: ſo iſt es doch in jedem anders geworden und wird als ſeine That (wovon wir doch immer ausgegangen ſind) nur verſtanden mit ſeinem Gewordenſein zugleich. Alſo iſt auch das Wiſſen nur vollendet in dem gleichmäßigen Erkennen alles individuellen.

Der Unterſchied bleibt demohnerachtet ſtehen, und wir ſagen, *Alles Denken, ſofern es in der Geſammtheit des Wiſſens iſt, hat ſeine Begründung in der Gleichheit und Selbigkeit der denkenden; alles Denken außerhalb dieſer in der Verſchiedenheit der denkenden.* Die Aufgabe bleibt alſo die Verſchiedenheit auf die Selbigkeit zurükkzuführen.

Die Hauptfrage entſteht nun, *Wie kommt das Denken zu dem Sein außer ihm, worauf es ſich bezieht?*

18. (Nachträglich noch aus dem vorigen die Folgerung, daß weder Philoſophie noch die realen Wiſſenſchaften ſich zum vollendeten Wiſſen geſtalten können anders als zugleich mit einer gleichmäßigen Auffaſſung ihrer Geſchichte, und daß jedes aus einem einzelnen Denker entſtehende Syſtem auch als eine individuelle Geſtaltung anzuſehen ſei.)

Die neue Frage iſt nun ein Hauptpunkt in dem tranſcendentalen Theil unſerer Unterſuchung. Zunächſt eine empiriſche Betrachtung voran. Wir finden, wenn man auf den Gehalt des einzelnen ſieht, genaue Identität in den Productionen der Denkthätigkeit im Wachen und im Schlaf. Die erſten beziehen wir auf ein Sein, die lezten nicht. Wir ſchreiben zwar bei den lezten auch äußeren Affectionen der Organe ſowol im Schlaf ſelbſt als auch ſofern die während des Wachens erhaltenen nachwirken einen Einfluß auf die Entwikkelung der Bilder und Vorſtellungen zu, aber nicht ſo, daß ſie auf dieſelbe Weiſe entſprächen. Der Gegenſaz ſelbſt aber iſt auch auf der andern Seite nur relativ, denn es giebt auch ein partielles Schlafen z. B. im Zuſtand ſtrenger Abſtraction, wo man hernach, wenn ſich Erinnerungen ſammeln, ungewiß iſt, ob ſie einem Sein entſprechen oder nicht. Der ſtrenge Skeptiker dreht daher die Sache um und nimmt den Traum zum Urtypus und ſagt, auch im Wachen entſtänden die Bilder nur aus inneren Affectionen.

19. Die Aehnlichkeit der ſchlafartigen wachenden Momente iſt, daß kein Wiſſenwollen dabei zum Grunde liegt. Daſſelbe von unwillkührlichen Einfällen durch innere Affection, welche nur etwas werden, wenn wir ſie an das Wiſſenwollen anknüpfen. Das poſitive ſowol des Traumes als der Einfälle, die nicht dem Wiſſen angeeignet werden, iſt dann das Gebiet der Darſtellung. Dem Geöffnetſein nach außen entſpricht aber ein Geöffnetſein nach innen. Wenn dieſem das Wiſſenwollen zum Grunde liegt und nun mit dieſem überall Beziehung auf Sein weſentlich zuſammengehört: ſo ſind alsdann wir ſelbſt, wenn

auch nur in einer einzelnen Function (wiewol immer alle ungetrennt thätig ſind), und nicht minder in der denkenden, als in einer andern, das Sein, worauf wir beziehen, und erſt dieſe Beziehung conſtituirt für das Denken das Selbſtbewußtſein. Hier iſt alſo das Sein nicht außer dem Denken, ſondern beide urſprünglich für einander und durch einander als in einander. Und wenn es ein ſolches urſprüngliches Einsſein beider nicht gäbe, würden wir auch nie Rechenſchaft darüber geben können, wie eins zum andern komme.

Kehren wir von hier zu dem ſkeptiſchen Standpunkt, der Träumen und Wachen gleichſtellt, zurükk: ſo müſſen wir freilich ſagen, Träumen ſei der erſte Zuſtand, zwiſchen den ſich das Wachen erſt allmählig einſchiebe, und auch das Selbſtbewußtſein gewinne erſt in demſelben Maaße Conſiſtenz. Der Zuſammenhang aber zwiſchen dem mit der Oeffnung nach innen zuſammenhangenden Beziehen auf das eigne Sein und dem mit der Oeffnung nach außen zuſammenhangenden Sezen der Außenwelt iſt vermittelt durch das ſich immer zuerſt fixirende Sezen anderen menſchlichen Seins. Dieſes iſt Theil des Selbſtbewußtſeins, wie das Kind noch Theil der Mutter iſt; aber Theil der Außenwelt, weil der Menſch dem Menſchen ein Außer ihm iſt, aber in die gleiche Identität des Denkens und Seins geſtellt mit dem Bewußtſein der Reciprocität. Die Beziehung auf die natürliche Außenwelt fängt immer zuerſt an mit dem geſchäftlichen Denken, und die ganze Entwikkelung des Wiſſens iſt Kampf des Wiſſenwollens gegen dieſes Beziehen alles einzelnen Seins auf das menſchliche.

20. Es fragt ſich, ob alles Wiſſen werdenwollende Denken mit einem von beiden Geöffnetſein zuſammenhängt. Dagegen ſcheint zu ſprechen die Unterſcheidung des Wahrnehmens, welches als inneres und äußeres jenes beides zu umfaſſen ſcheint, und reinen Denkens, welches alſo den Zuſammenhang mit Organismus auszuſchließen ſcheint, und wovon jenes zulezt das

zeale, dieſes das tranſcendentale Wiſſen wird. Angenommen: ſo können wir ein drittes dazu fingiren, welches allein organiſch wäre. Dazu haben wir ſchon das Analogon in den während vollſtändiger Abſtraction entſtehenden und aufbewahrten organiſchen Eindrükken. Alſo überall wo die organiſche Thätigkeit beginnt das Differential derſelben, ehe die Vernunftthätigkeit eintritt. Wir werden aber zugeben müſſen, daß dieſes ſo lange noch kein wirkliches Denken iſt, ſondern nur Denkſtoff. Daher iſt zu vermuthen, daß es mit jenem eben ſo ſteht. Wenn die Vernunftthätigkeit zur organiſchen als Minimum eintritt, ſich dann zum Gleichgewicht ſteigert, zulezt die organiſche zurükkdrängt: ſo iſt ſie nach dem gänzlichen Verſchwinden derſelben nicht mehr ein wirkliches Denken, ſondern nur Denkform. Wenn die Vernunftthätigkeit anfängt: ſo iſt dieſes nicht eher ein wirkliches Denken, als wenn die organiſche eintritt. Das wirkliche Denken wäre dann eingeſchloſſen innerhalb des Schoneingetretenſeins beider und Nochnichtverſchwundenſeins einer von beiden. Jener Gegenſaz müßte alſo befaßt werden unter die Duplicität des entgegengeſezten Primates.

21. Das Hauptzeugniß für uns iſt ſchon dieſes, daß kein wirkliches Denken iſt ohne Sprache, welches zwar an und für ſich keine aufnehmende organiſche Thätigkeit vorausſezt, aber doch alles für unſer Gebiet in Anſpruch nimmt, was in der Sprache mit Ausdrükken für ſolche irgend zuſammenhängt. Wollte man nun ein wirkliches Denken außerhalb annehmen: ſo müßte dies auf die gleiche Weiſe vorgeſtellt werden können auch vor aller organiſchen Entwikkelung, und dies iſt was wir durch den Ausdrukk angeboren bezeichnen. Nun iſt aber kein Gedanke aufzuzeigen, der nicht modificirt würde durch die organiſche Entwikkelung. Alſo muß auch jeder ſchon urſprünglich etwas mit dieſer zuſammenhangendes in ſich haben. Als Beiſpiel habe ich durchgeführt, von den organiſchen Eindrükken die von Sonne und Mond ausgehen anhebend, die, ehe intellectuelle Function,

d. h. Wiſſenwollen hinzutritt, nur Material ſind, welches eben ſo gut innere Wahrnehmung werden kann als äußere. Dann werden ſie Vorſtellung, und wir ſezen nun alles bis auf die höchſte Vervollkommnung des bewaffneten Auges, und alles was ſonſt Beobachtung liefert, als die ſtätige Steigerung der organiſchen Thätigkeit zum Maximum. Denn denken wir uns dieſe ſich abwendend: ſo wird ſich in der Vorſtellung alles mehr hervorheben, was Formel iſt, und das organiſche wird verbleichen. Wir wollen uns denken, auch die Differenz beider verſchwinde in dieſem Erbleichen: ſo bleibt die allgemeine Vorſtellung des Weltkörpers zurükk, aber als Bild, und wenn alles Bild verſchwindet, kann ſie auch nicht mehr gedacht werden. — Nehmen wir nun, daß alles, was aus den organiſchen Eindrükken geworden iſt, ſeit dem Hinzutreten der intellectuellen Function und durch dieſelbe geworden iſt: ſo müſſen wir freilich ſagen, die Vorſtellungen würden nicht ſo geworden ſein, wie ſie ſind, wenn die Function anders wäre. Denken wir ſie uns alſo als das Denkenwollen, aber was vor jener kein wirkliches Denken werden kann: ſo werden wir ſagen müſſen, das der organiſchen Thätigkeit vorangeſezte in der intellectuellen Function ſei eine innnere Beſtimmtheit zu einer ſolchen Geſtaltung des Denkens, alſo Typus, Charakter der ſich ausprägen will.

22. (Nachträglich. Daß jedes wirkliche Denken verändert wird durch den Zuſtand des Gebietes der Wahrnehmung, iſt am beſten nachzuweiſen durch den Gedanken Gott, von welchem ein Schluß auf alle anderen gilt.) Wenn wir nun mit Beiſeitſezung von Zeit und Ort allen Denkſtoff vor Eintritt der intellectuellen Function als Eins anſehen, und ihn nun mit Hinſicht auf das Sein, was freilich Gegenſtand des Denkens werden ſoll, bezeichnen: ſo iſt dies die Vorſtellung des Chaos, nicht mythologiſch objectivirt, aber als eigentlicher Grund jenes Objectivirens. — Sezen wir nach der Vollendung alles realen Den-

kens (wie bei Sonne und Mond) das Verſchwinden der Differenz fort: ſo bleibt zulezt die Vorſtellung des Dinges übrig. Unterſuchen wir den Gehalt beider Vorſtellungen näher: ſo iſt Chaos die unendliche Unbeſtimmtheit oder unbeſtimmte Unendlichkeit. Das Ding aber iſt die beſtimmte Einzelheit als die Organe afficirend. Da nun alle weitere Entwikkelung der organiſchen Thätigkeit im wirklichen Denken durch das Verſchwinden wieder aufgehoben iſt: ſo iſt die Differenz zwiſchen Chaos und Ding die allgemeine Function deſſen, was die intellectuelle Thätigkeit in die organiſche hineinbringt. Nun wird Ding eigentlich immer weil als einzelnes zugleich in der Mehrheit gedacht. Dieſe Geſammtheit kann auch wieder Unendlichkeit ſein, aber nicht unbeſtimmte ſondern beſtimmte, und zwar weil beſtimmte Unterſcheidung des einzelnen entſteht, dieſe Beſtimmtheit aus der unbeſtimmten Unendlichkeit durch Zuſammenfaſſen und Entgegenſezen. Denken wir uns unmittelbar dieſen Prozeß auf das Chaos angewendet: ſo haben wir aus demſelben die Dinge.

(Anmerk. Es ſoll nicht behauptet werden, denn dies wäre Erſchleichung, daß die Vorſtellung des Dinges nicht auf andre Weiſe entſtehen könnte, ſondern nur daß ſie ſo auch entſteht.)

23. Die Grundlage alles Denkens, welches Wiſſen werden will, iſt alſo die Beziehung beider Prozeſſe auf einander, und zwar erſtlich im allgemeinen, dann aber auch in der Vereinzelung, welche die nothwendige Form der zeitlichen Entwikkelung iſt. Wird nun ein organiſcher Ort auf einen intellectuellen ſo bezogen, daß die Vollendung des Wiſſens dieſelbe Beziehung beibehält: ſo iſt das Denken ein Wiſſen; wo nicht: dann nicht. So lange alſo wechſeln die Beziehungen, und indem der eine ſo bezieht der andre anders und jeder doch glauben kann zu wiſſen, beſteht der Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen. Das Denken iſt noch nicht vollendet, und alſo auch das Wiſſen nicht, ſo lange in der organiſchen Totalität noch chaotiſches zurükkgeblieben und in der intellectuellen Totalität noch beſtimmt geeint

und entgegengeſetztes nicht organiſch ausgefüllt iſt. Da aber die unendliche Unbeſtimmtheit auch ins unendliche theilbar iſt: ſo gilt daſſelbe auch von dem einzelnen Denken. So lange es nicht vollſtändiges Wiſſen iſt, muß entweder organiſches darin unbeſtimmt ſein (Chaos), oder intellectuelles unausgefüllt (Ding).

Dieſe Grundvorausſezung von der Zuſammengehörigkeit beider Pole und der Beziehung jedes Etwas in dem einen auf Etwas in dem andern iſt keines Beweiſes fähig. Wer ſie anfechten will, muß das Denken aufgeben; denn in jedem Denken geht er von ihr aus. Sie iſt alſo die Zuſammengehörigkeit der Welt und der Denkthätigkeit des menſchlichen Geiſtes. Die Welt drükkt ſich aus im Typus des menſchlichen Geiſtes, und dieſer Typus ſtellt ſich dar in der Welt.

Ueberzeugung iſt die Sezung der Richtigkeit der gemachten Beziehung, und die Operation iſt ſiſtirt.

24. Das obige geht auch hervor, wenn man die Zuſammengehörigkeit beider Seiten im allgemeinen auf die Form des Denkens als Thatſache des einzelnen Subjects anwendet. Denn darin liegt die Vereinzelung in Momente, vermöge deren man jedesmal *etwas* denkt.

Die Ueberzeugung empiriſch betrachtet iſt quantitativ verſchieden, und ſie kann, ſei ſie nun Zweifel oder Gewißheit, wahr ſein oder falſch. Dies veranlaßt auf der einen Seite den Skepticismus; aber das Denken iſt dann wenigſtens in ſo weit Geſchäft geworden, als man das Reſultat vorzüglich im Auge hat. Auf der andern Seite, daß man die Sicherheit der Ueberzeugung ſucht in der Zuſammenſtimmung derſelben mit beliebigen anderen. Allein dies iſt eigentlich auch nur die Vorausſezung beim geſchäftlichen Denken, weil jede Handlung in die Handlungen beſtimmter anderer eingreift. Es iſt aber ſo viel wahres darin, daß, weil im vollkommnen Wiſſen alles Schwanken aufhörend gedacht wird, die Gleichmäßigkeit aller im Denken auch die Ueberzeugung ſchlechthin befeſtigt. — Die einzelnen aber ſind in Bezug auf die Ueberzeu-

gung verſchieden; ſchwankende ohne alle Sicherheit im Fortſchreiten, feſte aus Hartnäckigkeit und feſte aus Richtigkeit.

25. Aus XXIV. *), nur daß ich den Ueberzeugungspunkt zulezt geſtellt habe, und daß ich hernach das Gleichgewicht abgeleitet habe aus der objectiven Betrachtung des vollendeten Wiſſens.

26. Wenn im vollendeten Wiſſen alles Denken, ſofern dem Gegenſtande nach daſſelbe, auch gleichmäßig iſt in allen, und jedes als Wahrnehmung entſtandene nur vollendet iſt, ſofern darin nichts chaotiſches bleibt, d. h. ſofern der ganze Conſtructionsprozeß darauf angewendet worden, und jedes als Conſtruction entſtandene nur, ſofern es ganz, auch die organiſche Wiederholbarkeit mit gerechnet, ausgefüllt worden: ſo müßte auch beides gleich ſein, d. h. im vollkommnen Wiſſen die Spuren der verſchiedenartigen Geneſis verſchwunden. Daraus folgt, daß wahrgenommenes und conſtruirtes noch nicht Wiſſen iſt, und es nur wird durch die Beziehung auf die entgegengeſezte Seite (S. XXV.) **).

Hierdurch erklärt ſich nun auch näher der Grund der verſchiedenen Anlage zur Ueberzeugung. Denn wenn dieſe nur im Wiſſen unerſchütterlich iſt: ſo wird der Grad ihrer Sicherheit vorher auch abhangen von der Continuität und dem Grade der Annäherung. Nun iſt das Zurükkſehen von einer Seite des Denkprozeſſes auf die andre ein Theil des jedesmaligen Selbſtbewußtſeins, und die Leichtigkeit dieſes von beiden Seiten mit Klarheit zu thun ſo die Bedingung einer ſtätigen Ueberzeugung. Je weniger Leichtigkeit in dieſem Ergänzungsprozeß, deſto weniger auch Ueberzeugung.

27. Wenn wir nun die Differenz des Ueberzeugungszuſtandes ausgleichen wollten durch Gemeinſchaft mit einer die Totalität repräſentirenden Mehrheit: ſo iſt die Aufgabe dieſe zu bewirken. Der ſchwankende hat ein Intereſſe feſte und ſichere

*) d. h. Beil. C, XXIV.
**) Beil. C, XXV.

Denker aufzuſuchen, um durch ſie ſeinen Zuſtand zu verbeſſern; der feſte ein Intereſſe, um ſich ihren organiſchen Prozeß anzueignen. Beide aber ſind gewieſen an das Gebiet derſelben Sprache, und da jede Sprache eine individuelle Beſonderheit iſt: ſo iſt keine für ſich eine Repräſentation der Totalität. Daher finden wir nun außer dieſer natürlichen und vorherrſchenden Gemeinſchaft zu allen Zeiten, von denen in welchen die Idee des Wiſſens am meiſten Leben hat ausgehend, ein Beſtreben die Gemeinſchaft über die Grenzen der Sprache hinaus zu erweitern.

28. Jeder muß ſich zunächſt ergänzen aus ſeinem eigenen Sprachgebiet, dann aus der Totalität. Wie man bisher immer ſtehen geblieben bei analogen Sprachen, da es doch ſolche giebt, in denen der Gegenſaz zwiſchen Nomen und Verbum nicht gleichmäßig heraustritt. Daher iſt die Ueberzeugung, mit der man die Entwikkelung betreibt, noch immer etwas einſeitiges. Ihr gegenüber muß ſtehen die vorſichtige Unentſchiedenheit. Jene repräſentirt nur die individuelle Differenz und ohne ſie gäbe es auch auf dieſem Gebiete keine Fortſchreitung. Dieſe repräſentirt die noch nicht gewordene Sprachgemeinſchaft. (S. XXVII.) *).

In Beziehung auf das tranſcendente iſt aber der Einfluß der individuellen Differenz an ſich Null, denn er beherrſcht nur das Gebiet der zeitlichen Entwikkelung des Denkens. Hier aber haben wir es mit dem außer und vor dieſer liegenden zu thun. Doch folgt daraus, daß wir auch bei dieſer Unterſuchung am meiſten von den Beſtimmungen des Wiſſens ausgehen müſſen, welche dieſem Einfluß am wenigſten ausgeſezt ſind. Die Gleichmäßigkeit ſezt gerade die Ausgleichung des individuellen als geſchehen voraus, und die Differenz wird alſo geſezt, ſo lange man das Wiſſen im Werden denkt. Eben ſo iſt der allgemeine Zuſammenhang auch der des individualiſirten. Nur die Ueberzeugung iſt dieſelbe, wo die Differenz aufgehoben iſt und wo ſie beſteht.

*) Beil. C, XXVII.

Die Vollſtändigkeit läßt ſich ausdrükken durch Erweiterung der Formel Verum sui index et falsi.

Zum Grunde liegt alſo allem Denken die Aufeinanderbeziehung der organiſchen und intellectuellen Seite, und Ueberzeugung iſt nur, wenn geſezt wird, daß wenn aus der Wahrnehmung alles chaotiſche verſchwunden iſt, alsdann auch der ganze intellectuelle Prozeß auf ſie bezogen iſt, und eben ſo, daß nicht eher ein Anfang gemacht iſt zum wirklichen Denken, bis der intellectuelle Prozeß in das Chaos eingetreten iſt; und ſo auch auf der andern Seite bis irgend eine organiſche Ausfüllung begonnen hat.

29. Iſt nun die allgemeine Grundlage des Denkens die Beziehung beider Functionen auf einander, und es fragt ſich nach dem tranſcendenten Grunde des Wiſſens und zwar ſofern mit dieſem die Ueberzeugung geſezt iſt: ſo müſſen wir auf den Kindheitszuſtand zurükkgehen, wo mit dem Nichtauseinandertreten jener Duplicität auch noch keine Ueberzeugung geſezt, aber auch kein Bewußtſein und keine Continuität des Denkens. Von der Sprachentwikkelung an, wo alſo bewußte Gemeinſchaft des Denkens beginnt und dialektiſches Verfahren, entſteht auch Bewußtſein und Continuität, und damit auch Ueberzeugung und Annäherung an das Wiſſen. Darin liegt nun, daß jeder für ſich und alle für jeden Sein ſind, nämlich denkendes Sein, und daß das gemeinſchaftlich geſezte Denken ſeiendes Denken iſt, d. h. wirkſames und leidentliches, zuſammenfaßbares und entgegenſezbares. In dieſen beiden zuſammengehörigen Formeln iſt das Sein das dem denkenden und nicht denkenden gemeinſame, das Denken das dem ſeienden und nicht ſeienden gemeinſame (vergl. XXIX. und XXX.) *). Jenes das Gebiet des organiſchen, denn durch dieſes hängt der Menſch mit dem übrigen Sein zuſammen, indem durch die organiſche Impreſſion das Sein außer dem Men-

*) C, XXIX. und XXX.

ſchen in ihm geſezt wird und durch organiſche Wirkſamkeit das Sein des Menſchen in das Sein außer ihm geſezt wird; dieſes das des conſtructiven Prozeſſes (weshalb wir auch das Denken mit dieſem Uebergewicht das Denken im engeren Sinne nennen). Annäherung des Wiſſens iſt die Identität beider; denn das geſammte ſeiende Denken, in jedem denkenden Sein geſezt, iſt das Wiſſen. Dieſes alſo iſt bedingt durch die Beziehung des Denkens auf die Geſammtheit des Seins, und des Seins auf die Geſammtheit des Denkens, und zwar ſo daß beides daſſelbe iſt, nur auf andre Weiſe. Die Geſammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins iſt das reale (zu welchem in ſofern das denkende Sein auch gehört); die Geſammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens iſt das ideale, wozu alſo in ſofern auch das denkende Sein gehört, in welchem daher dieſe Identität unmittelbar gegeben iſt.

Der Schein, als ob in dieſem Gegenſaz, deſſen Bezeichnung übrigens gleichgültig iſt, das reale als Außenwelt, als nur nicht denkendes Sein, ein geringeres, ſonach der Gegenſaz nicht gleich wäre, verſchwindet durch dieſen lezten Zuſaz. Denn auch das denkende Sein iſt als Sein reales, und auch das äußere Sein iſt als für die Entgegenſezung zuſammenfaßbar, und umgekehrt, ideales. Alſo die Selbigkeit des idealen und realen in der Entgegenſezung ſeiner Art und Weiſe iſt die Vorausſezung alles Wiſſens. Indeſſen iſt dies nur Formel und das Uebergewicht der Conſtruction in dieſem Ausdrukk nicht zu verkennen.

30. Hieraus entſteht die Aufgabe dazu gehöriges auf der organiſchen Seite zu finden, aber auf ſolche Weiſe, daß nicht beides zu Einem beſtimmten Gedanken, Anſchauung, ſich verbinde, weil eine ſolche einzelne nicht die allgemeine Grundlage ſein könnte. Dieſe Cautel im Auge behaltend werden wir nun ſuchen, was ſich zum Chaos verhalte, wie der Gegen-

ſaz des idealen und realen zum theilbaren Sein. Die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit iſt eine Indifferenz von Außereinander und Ineinander, die aber zum beſtimmten Gegenſaz werden ſoll zwiſchen beiden. Als ſolche iſt ſie beſtimmte Raumerfüllung. Sie wird dies aber nur in der Entwikkelung jenes intelligenten Impulſes zur Mannigfaltigkeit von Acten, und als ſolche iſt ſie beſtimmte Zeiterfüllung.

Die Frage, ob beides ohne einander, alſo ſich gänzlich ausſchließend, vorgeſtellt werden könne, wird jeder verneinen. Aber gleich das nächſte kann man, und jeder ſtellt ohne Schwierigkeit vor Maximum von Raumerfüllung mit Minimum von Zeiterfüllung, und Minimum von Raumerfüllung mit Maximum von Zeiterfüllung, und dieſe größte zugleich alle verminderte in ſich ſchließende Differenz iſt alſo das feſtzuhaltende, und zu ſezen die Zuſammengehörigkeit von Raumerfüllung und Zeiterfüllung in der angezeigten doppelten Weiſe. Wenn wir nun von beiden Gegenſäzen je ein Glied mit dem andern verbänden: ſo hätten wir zwei wirkliche beſtimmte Gedanken, aus denen freilich eine Menge anderer untergeordneter ſich entwikkeln ließen, aber die tranſcendente Grundlage könnte es nicht ſein, und auch abſtrahirt von der Wirklichkeit als bloße Vorausſezung wäre es nur eine ſpecielle. Wenn wir aber beides im ganzen als identiſch ſezen und ſagen, Allem wiſſenden Denken liegt zum Grunde die Identität des höchſten Gegenſazes mit der auf einander bezogenen Raumerfüllung und Zeiterfüllung (Raumerfüllung und Zeiterfüllung = ideal und real): ſo haben wir nun eine Aufgabe, keinen wirklichen beſtimmten Gedanken. Sie iſt aber der Gehalt des zwiefachen Impulſes in jedem Wiſſen werdenden Denken und der allgemeine Grund aller Ueberzeugung. So daß, wenn wir dieſe Identität wegnehmen, die Gewißheit gar keinen Sinn hat, ſondern Conſtruction ſowol als Auffaſſung iſt lauter willkührliches und zufälliges.

31. Nämlich Schwanken tritt nothwendig ein *), wo eine Duplicität auf keine Identität bezogen iſt. Beiſpiel aus dem Gebiet der Wahrnehmung. (Ein anderes aber wäre für die complicirte Formel beſſer geweſen.)

Die zweite Beſtimmung war die Gleichmäßigkeit deſſelben Denkens in allen. Vorausgeſezt das Gegentheil; ſo bringt einer dem andern gleiches zu, was verſchieden iſt, und dann iſt entweder das gleiche im Gegenſaz des verſchiedenen in der Raum- und Zeiterfüllung, oder umgekehrt, alſo jene Identität aufgehoben; wo ſie aber im getheilten Wiſſen iſt, da iſt auch die Gleichmäßigkeit jedes denkenden mit dem andern, und jedes mit ſich ſelbſt.

Dritte Beſtimmung, Gleichzeitigkeit der Vollendung des einzelnen. Iſt nun das ganze noch nicht vollendet: ſo iſt in Raum- und Zeiterfüllung chaotiſches, aber dann auch das einzelne gedachte noch nicht vollſtändig entgegengeſezt, alſo nicht vollendet. Oder der Gegenſaz iſt noch nicht ganz entwikkelt, und dann auch in dem einzelnen noch chaotiſches.

Wir könnten demnach die tranſcendente Seite der Aufgabe für vollendet halten. Aber wenn wir nun zur formalen Seite übergingen: hätten wir keinen Grund zu der Hoffnung, daß was wir dann finden würden daſſelbige wäre. Alſo müſſen wir erſt aufſuchen, was in unſerm Reſultat der formalen Seite zugewendet iſt.

32. Um dieſes zu verrichten, müſſen wir auf die Formen des Denkens zurükkgehen. Nach §. 138. 140. 142. 141. 143. und vergl. hier XXX. und XXXI. **).

33. Großentheils nach XXXII. ***).

---

*) Wo Schwanken iſt, fehlt aber Ueberzeugung, die eine oben aufgeſtellte Beſtimmung.

**) Beil. C, XXX. und XXXI.

***) Beil. C, XXXII.

34. Begriff endet alſo nach unten und oben in eine Begriffsgrenze. Unten kann man nur übergehen in eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen, welche Thatſachen des einzelnen ausſagen, und dieſe haben ihren Ort in der auf einander bezogenen Raum- und Zeiterfüllung. Wenn wir über den Begriff des Dinges hinaufſteigen zum denkbaren Sein als theilbar: ſo kann der nächſte wirkliche Begriff von hieraus nur gebildet werden durch Urtheile, welche beſtimmte Sezungen ausſagen. Dieſe haben ihren Ort im Gegenſaz des idealen und realen als identiſch geſezt, und die Verwandſchaft iſt alſo klar mit unſerer Formel.

Urtheile beim Minimum der Verſchiedenheit vom Begriff gefaßt, ſind die identiſchen, die ihrem eigenthümlichen Gehalt nach Null ſind. Dann kommen die analytiſchen, die nur einen Act der Begriffsbildung ausſagen. Endlich die ſynthetiſchen, welche Begriffe verknüpfen, die nicht in Einer Reihe liegen, alſo etwas ausſagen, was nur ſeiner Möglichkeit nach im Subjectsbegriff liegt. Verhältniß beider Begriffe nach §. 157. 158. Ausdehnung der Form über die Grenzen giebt erſt §. 160. und dann §. 162.

35. Erläuterungen über Stunde 34. Prädicat kann nur in ſofern Nichtſein des Subjects heißen (§. 158.), als es in demſelben, ſo wie es vor dem Urtheil gefaßt war, nicht enthalten iſt, keinesweges als ob es auch ein dem Subject widerſprechendes oder es aufhebendes ſein könnte. —

Der Inhalt des Urtheils (§. 159.) iſt eigentlich danach zu meſſen, wie weit die Begriffe von einander abſtehen, d. h. je weiter hinaufwärts der Verwandſchaftspunkt liegt. Es kommt aber hier mehr darauf an zu wiſſen, unter welchen Bedingungen ein Urtheil nicht mehr möglich iſt nach beiden Seiten hin. Zuerſt alſo, Wie muß das Subject geſezt ſein? Antwort in §. 160. Dann, Wie das Prädicat? Die Schwierigkeit in §. 161—163. iſt durch XXXIV. *) noch nicht gelöſt. Es liegt aber in der

*) Beil. C, XXXIV.

Natur, daß zu einem Subject viele Prädicate gehören, bis der Begriff ganz vollſtändig iſt. Am größten alſo das Gebiet, wenn alles in allem ſezbar iſt. Dann iſt aber kein eigentliches Urtheil mehr, weil kein beſtimmtes Subject vorhanden iſt.

Beide Begriffsgrenzen und beide Urtheilsgrenzen ſind gleich unſerer tranſcendenten Formel in ihren beiden Theilen; das Sein ohne Entgegenſezung und das abſolute Subject der Identität des idealen und realen; die Möglichkeit unendlicher Urtheile und die Gemeinſchaftlichkeit alles Seins ſind gleich der auf einander gezogenen Raum- und Zeiterfüllung. Da nun die Möglichkeit der Urtheile die Fortſchreitung vom vollkommenſten Begriff iſt: so iſt die Fortſchreitung vom Sein ohne Entgegenſezung zu diesem auch die Fortſchreitung von der einen Seite zur andern, und da beide gleich ſind: ſo iſt in unſrer tranſcendenten Formel die Fortſchreitung der Begriffsbildung geſezt. Da ferner alle Urtheile liegen zwiſchen dem abſoluten Subject und der Gemeinſchaftlichkeit alles Seins, und jenes gleich iſt der Identität des idealen und realen, dieſes der Raum- und Zeiterfüllung: ſo iſt das Geſammtgebiet der Urtheile als Fortſchreitung von 0 zu ∞ die Bewegung von der einen Seite unſrer Formel zur andern. und da beide gleich ſind: ſo iſt die Formel ſelbſt das Princip dieſer Fortſchreitung.

36. Es bleibt noch das Verhältniß zwiſchen den analogen Begriffs- und Urtheilsgrenzen zu betrachten. Sein ohne Entgegenſezung verhält ſich zu abſolutem Subject wie leeres zu vollem. Da nun beide gleich ſind der Identität des idealen und realen: ſo iſt dieſe ſelbſt ein zwiefaches; als Indifferenz gleich dem erſten, als Zuſammenfaſſung gleich dem lezten. Nun aber iſt jeder noch unbeſtimmte Begriff auch theilweiſe noch gleich dem Sein ohne Entgegenſezung, und jeder vollkommen beſtimmte auf ſeinem Gebiete gleich dem abſoluten Subject. Alſo enthält auch dieſe Seite der Formel in ihrer Duplicität die Fortſchreitung vom unvollkommnen Begriff zum vollkommnen.

Daß nun dieſer der Urtheilsgrenze gleichgeſezt iſt, ſcheint anomal, iſt aber gerechtfertigt dadurch, daß der Fortſchritt ſelbſt allemal durch Urtheilen geſchieht.

Die Möglichkeit unendlicher Urtheile verhält ſich zur abſoluten Gemeinſchaftlichkeit wie leeres zu vollem. Da nun beide gleich ſind der Raum- und Zeiterfüllung: ſo iſt dieſe auch zwiefach; als chaotiſche, indem nur die eine Totalität der andern gleichgeſezt iſt, dem erſten; als geordnete — indem alles in ſeinem Verlaufe durch Thun ſein Sein in allem ausdrükkt, durch Leiden alles andre Sein in ſich aufnimmt — iſt ſie dem andern gleich. Daß nun aber hier das Urtheil mit der Begriffsgrenze anfängt, hat ſeinen Grund darin, daß wir nur vom eigentlichen Urtheil reden.

37. Um aus dem bisherigen den rechten Nuzen zu ziehen, müſſen wir auf die urſprüngliche Duplicität in der Denkthätigkeit zurükkgehen. Wenn wir hierauf beziehen die bisher gefundenen Reſultate: ſo ergeben ſich als zuſammengehörig auf der einen Seite intellectueller Factor, erſte Seite der tranſcendenten Formel, Begriffsbildungsgebiet und ſpeculative Wiſſensform; auf der andern von allem die andre Seite. Alſo zuerſt Urtheilsbildung überwiegend dem organiſchen Factor verwandt, Begriffsbildung dem intellectuellen. Nun iſt zwar kein wirkliches Denken ohne organiſchen Gehalt, aber nur als dasjenige, woran ſich der intellectuelle Factor manifeſtirt. Die Urtheilsbildung iſt überwiegend dem organiſchen verwandt, weil ſie erſt beginnt, wo der Begriff als einzelnes geſezt wird, d. h. ſich der Raum- und Zeiterfüllung zuwendet. (Alle uneigentlichen Urtheile, welche Verhältniſſe zwiſchen allgemeinem und beſonderem ausſagen, ſind immer nur Zwiſchenformen.) Wenn z. B. ein Gattungsbegriff als lezter geſezt wird: ſo können die Arten nur unter der Form des Urtheils vorkommen, daß nämlich das allgemeine Bild in verſchiedenen Räumen auf verſchiedene Weiſe

erſchoben vorkommt, und daß ſich dieſes in der Erzeugung wie-
erholt. (Angeführt, wie dieſes Bedeutung gewinnt bei den
fragen über die Beharrlichkeit der Formen und die Differenz
on Arten und Spielarten.) Zweitens, daß alles ſpecu-
ative Wiſſen überwiegend Begriffsbildung iſt,
priori, weil von dem innern Impuls urſprünglich ausgehend;
nd alles geſchichtliche Wiſſen überwiegend Urtheils-
ildung (wie ſich dieſes manifeſtirt in der doppelten Richtung der
Naturwiſſenſchaft), a posteriori, weil urſprünglich abhängig
on den organiſchen Affectionen und dafür etwas äußerlich gegebenes
oraussezend. Drittens, daß das ſpeculative und empi-
iſche gleich zu ſezen iſt, wie beide Seiten unſerer Formel.

38. Poſition gegen Idealismus und Realismus als
as poſitive von beiden zuſammenfaſſend, im ganzen nach
XXVIII. *) vergl. §. 168—172. Nur bemerklich gemacht,
ie der Idealismus ſelbſt nicht ſo beſtimmt, als wir, ausſpricht,
aß er das Wiſſen nur im Begriff finde, und eben ſo der Rea-
ismus. Jener hält alle durch organiſche Function vermittelte
ewißheit nur für gültig in der Geſchäftsreihe oder Darſtel-
ungsreihe. Dieſer hält alle, die feſten Begriffe, die nicht durch
Erfahrung gebildet ſind, begleitende Gewißheit nur für die ſub-
ective, welche freilich ihre richtige Anwendung auch nur auf je-
en beiden Gebieten finden kann. Wir heben beide Einſeitigkei-
en auf, und ſagen aus, nur in ſofern ſei Wiſſen in der
Begriffsbildung, als auch Wiſſen ſei im Urtheilen,
nd umgekehrt.

39. Die einſeitigen Richtungen, die wir hier aufheben, erklä-
en ſich aus den individuellen Neigungen mehr unter der einen
ls unter der andern Form durch Ueberzeugung zur Ruhe zu
ommen. Wie man ſich aber auch im wirklichen Denken be-
timme, die Gewißheit über die tranſcendente Vorausſezung iſt

*) C. XXXVIII.

die gemeinſame Wurzel von beiden. Die Formel kann eben gut als Begriff aufgeſtellt werden, wie als Saz. Beides ab iſt nur ihre Erſcheinung im wirklichen Denken, nicht mehr ſ ſelbſt. Sie ſelbſt iſt innerlich nur die Indifferenz von beide wie auch die Anfänge des Denkens nur ein noch verworrenes Auseinandertreten von beiden ſind. Dieſe Vorausſezung an un für ſich hat nun eine unmittelbare Gewißheit, im Erſcheinen wird ſie aber wieder wandelbar, weil ſich mannigfaltig indivi dualiſirend.

Das durchgängige Bezogenwerden aber des Be griffsbildungsſyſtems auf die Urtheilsgeſammthei kann einen doppelten Sinn haben. Zuerſt daß jeder Punkt auf einem auch einem Punkt auf dem andern Gebiet entſprech Allein alsdann würde die Differenz der Formen ſelbſt verloren ge hen. Alſo bleibt nur das andre übrig, daß jeder Punkt i dem einen ſich auf die Geſammtheit des andern be ziehe, und umgekehrt, d. h. jeder Begriff auf die ge ſammte Gemeinſchaftlichkeit des Seins oder an die in einander aufgehende Raum- und Zeiterfül lung, und jedes Urtheil auf die geſammte Identi tät des idealen und realen; woraus aufs neue folgt, da beide Formen nicht eher als jede mit der andern Vollendung wirkliches Wiſſen werden. Denn eben weil die Beziehung an das ganze geht, kann man nicht wiſſen, ob die bisherige Bezie hung eines Begriffs auf das Urtheilsgebiet richtig iſt, wenn noch Urtheile fehlen, vielmehr iſt gewiß, daß ſie nicht vollkommen rich tig ſein kann; und umgekehrt, weil ſonſt der Begriff ſich nu auf eine beſtimmte Anzahl von Urtheilen bezöge.

40. Weiter zu entwikkeln, wie Begriffsbildung ganz apri riſch ſei. Nach §. 175. Hierauf §. 176. und 177., vergleich XXXIX. Ende, und Anfang von XL. *). Ueber den Ausdrukk a

*) Beil. C, XXXIX. XL.

eborne Begriffe als ſtreng genommen doppelt falſch. Denn em, was gemeint iſt, dem innern Typus der Vernunft geſchieht ar nichts durch die Geburt, weil er gar nicht etwas in dem ein- lnen als ſolchen iſt. Allein aber iſt auch gar nicht eigentlich on Begriffen, wie ſie im wirklichen Denken vorkommen, die lede, ſondern nur von den Grundverhältniſſen derſelben.

Zu §. 177. Man empfängt immer nur von dem Acte des ndern den organiſchen Gehalt, und eignet ſich den ganzen Act ur in dem Maaße an, als man den Begriff eben ſo conſtruirt. nmerk. beim Aufſchreiben *). Ob ſich der erſte Hauptſaz ganz durch- hren läßt, z. B. bei den Begriffen der Farbe, daß der Grund der Diffe- nz nicht **) im Organ liegt? Ich glaube doch, er liegt mehr in der Art vergleichen und zuſammenzuſtellen.)

41. Iſt aber nun die Begriffsbildung an die Sprache ge- ipft, und erſt bei der völligen Ausgleichung dieſer das völlige Biſſen möglich: worauf gründet ſich die Forderung gleicher enkbildung unter ſolchen, die ſich in zwei Sprachen begegnen? ffenbar auf die Identität des Selbſtbewußtſeins in beiden . 178.), in ſofern in jedem das Ich an den Begriff menſch- her Gattung geknüpft iſt, worin die identiſche Prädetermina- on der Vernunft ſelbſt liegt. Dieſe iſt alſo zugleich Form der egriffsverhältniſſe in der Denkthätigkeit, Impuls in der Wil- nsthätigkeit und ebenfalls Element der Gemeinſchaft im Selbſt- wußtſein; alſo in der zeitloſen Innerlichkeit die Indifferenz al- Functionen.

In ſofern wir nun von der Grundlage des Wiſſens reden, ängt ſich die Frage auf (war aber eigentlich etwas früher zu handeln), wie ſich das Denken verhält, welches wie- r eliminirt werden muß (§. 179.).

---

*) Vergleiche die Randbemerkung zu §. 177.

**) Dieſes nicht, wiewol es ganz deutlich und gegen Schl's ſonſtige Weiſe vollſtändig ausgeſchrieben im Original ſteht, iſt offenbar zu ſtreichen.

Umgekehrt gilt daſſelbe vom Urtheil. Der organiſche Inhalt iſt das, was man vom andern unmittelbar aufnehmen kann, nämlich unter der Bedingung der gleichen Einrichtung des Organismus. Und dieſes hat, wenn zwei an einem dem andern fremden Welttheil zuſammentreffen, ſeinen Grund in der Identität der Geſtalt.

Wenn nun aber auch hier auf das Verhältniß des Denkens zum Sein zurükkgegangen werden muß: ſo wird die Frage zu beantworten ſein, Was iſt das im Sein dem Weſen des Begriffs entſprechende? Sie kann freilich nicht anders als wieder durch Aufſtellung eines Begriffs beantwortet werden, der aber Schema iſt für dieſes Verhältniß. Dies geſchieht nach §. 180. 181.

42. Kraft und Erſcheinung. Vom gegebenen Subject zur menſchlichen Gattung als denkendem Sein übergehend oder vielmehr als ſeiendem Denken, iſt man nach oben gleich am Ende. Schließt man aber, von der Duplicität der Factoren in der Denkthätigkeit ausgehend, das organiſche mit ein: ſo kommt man auf organiſches = individualiſirtes Leben, dann durch den Gegenſaz des allgemeinen Lebens (denn wenn man das anorganiſche als todt ſezte: ſo wäre das nur ein negativer Gegenſaz) zu der Einheit des Lebens im Weltkörper, von welcher dann alles bisherige Erſcheinung wird. Ohne Kenntniß andrer Weltkörper iſt man nun auch am Ende. Iſt aber dieſe gegeben und alſo jene Einheit als Einzelheit geſezt: ſo ſteigt man zur weltbildenden Kraft als Einheit, wozu alles andre Erſcheinung iſt. Aber wenn man dieſe nun mit dem verwechſelt was im Sein dem tranſcendenten Grunde entſpricht: ſo iſt dieſes unbegründet.

Steigen wir nun eben ſo nach unten: ſo iſt jedes wahrhaft zu vereinzelnde eben deshalb auch Kraft, welche einen Cyclus von Erſcheinungen entwikkelt. (Hier aber bin ich auf wol nicht ganz klare Art auf den Inhalt von §. 185. gekommen, da ich

dieſe Möglichkeit nicht ein tieferes Herabſteigen von dieſem Punkte aus iſt, ſondern nur eine Abſtraction von demſelben aus. Dies iſt noch beſſer zu erörtern.)

43. Einheit der weltbildenden Kraft (νοῦς) und Materie (ὕλη) zuſammen wurden urſprünglich als Principien der höheren Naturwiſſenſchaft, alſo für ein beſtimmtes Gebiet, aufgeſtellt. Man kann ſie aber nicht dem tranſcendenten gleichſezen, da ſie eine einander entgegengeſezte und durch einander bedingte Duplicität bilden. — In der chriſtlichen rationalen Theologie hat man die Materie weggelaſſen und die weltbildende Kraft, Gott, dem Nichts gegenübergeſtellt. Aber die ſpeculativ unzureichende Entſtehung manifeſtirt ſich immer noch, indem man die Materie als das erſtgeſchaffene dazwiſchen ſtellt.

Ein zweiter Verſuch iſt der auf der Seite der Erſcheinung gar nicht herabzuſteigen, ſondern die weltbildende Kraft allein als das tranſcendente anzuſehen und der Geſammtheit aller Kräfte und Erſcheinungen gleichzuſtellen als **natura naturans** und **natura naturata.** (Spinoza und Erigena.) Aber das genügt eben ſo wenig als tranſcendent, weil der tranſcendente Grund des Seins ſich zum wirklichen Sein nicht verhalten kann wie ein wirkliches Sein zum andern.

Reſultat alſo, daß die Wahrheit des Begriffs als im Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen zwar abhange davon, daß im Sein eben ſo der Gegenſaz zwiſchen Kraft und Erſcheinung geſezt iſt, daß aber was noch auf irgend eine Weiſe dieſem angehört, nicht den tranſcendenten Grund des Seins darſtellen könne.

44. Anmerk. zum vorigen. Die gemachte Ausſtellung trifft den Begriff der Gottheit nur, in ſofern darin nichts als die Einheit der weltbildenden Kraft geſezt iſt; alſo nicht an und für ſich.

Aufſuchung deſſen, was im Sein der Grund iſt

der Urtheilsform. Nach XLIII. *) Subject iſt nicht Subject eines eigentlichen Urtheils, wenn nicht Prädicat erſt im Urtheil hineingeſezt wird, und Prädicat wird gleich Subject (wie alle ſubſtantivirten Infinitive), wenn es an und für ſich geſezt iſt. Alſo iſt alles im andern geſezt, und im Urtheil wird immer ausgeſagt, was nicht in dem, wovon es ausgeſagt wird, gegründet iſt. Was aber auf dieſe Weiſe in einem iſt, das iſt darin als Wirkung. — Wenn nun das Subject als ſolches ein einzelnes iſt: ſo iſt der Siz der Cauſalität nicht wieder ein einzelnes, ſondern die Geſammtheit.

Aus der Identität des Seins, welches dem Begriff und welches dem Urtheil entſpricht, folgt nun, daß auf der einen Seite alles Sein feſtſteht, weil der ganze Complexus von Kräften als Eins in ſich ſelbſt ruht, auf der andern Seite alles Sein fließt, weil Urſach und Wirkung immer nur momentan ſind.

45. Freiheit und Nothwendigkeit. Schikkſal und Vorſehung. Nach XLV. **)

46. Es iſt uns alſo nicht gelungen auf dieſe Weiſe zu einer anſchaulichen Vorſtellung des tranſcendenten Grundes für das Sein zu gelangen. Aber es iſt doch über die Quadruplicität noch etwas auszuführen. Eigentlich aber haben wir mehr. Denn der Atomismus ſteht eigentlich der **natura naturans** gegenüber, und die aus der Materie bildende Gottheit (*νοῦς*) iſt eine Combination von beiden. Wenn wir nun Materie und Schikkſal zuſammenſtellen: ſo ſind beide todt. **Natura naturans** iſt Leben, ohne Bewußtſein beſtimmt auszuſprechen. Legt man es aber hinein, wie in *νοῦς* und Gottheit: ſo iſt es darin auf eine zeitloſe Weiſe geſezt. Daſſelbe gilt von *πρόνοια*. Will man aber nun *νοῦς* und *πρόνοια* identificiren: ſo kommt heraus, daß nur in dem lezten auf das Raum und Zeit erfüllende Sein geſehen

*) Beil. C, XLIII. **) Beil. C, XLV.

wird. In Gott iſt der Ort der Ideen, das iſt das zeitloſe Denken, und das Sein der Kraft als ſolcher. Aber daß ſie in den dem Urtheil entſprechenden Act des Seins übergehen, das erſcheint dann etwas zufälliges, und das göttliche Denken, wenn es als πρόνοια auftreten ſoll, tritt in den Gegenſaz des zeitlichen.

Das Verfehlen war unvermeidlich, weil wir in dem Gebiet des wirklichen Denkens ſtehen bleiben. Tranſcendente bloße Formel für den Urgrund des getheilten Seins iſt die abſolute Einheit des Seins als Urquell des entgegengeſezten und geſpaltenen. Dies aber iſt kein wirkliches Denken, weil alles reale daran nur negativ geſezt iſt.

47. Anmerk. zum vorigen. Der Uebergang von der bloßen tranſcendenten Formel, von der abſoluten Einheit des Seins zu Darſtellung des realen als Entwikkelung des Gegenſazes aus dem abſoluten geſchieht immer eben ſo durch einen Sprung, wie das Herausſtreten der Ideen aus ihrem Sein in Gott in das Raum und Zeit erfüllende Sein, und beides iſt alſo unzureichend.

Es bleibt nun noch übrig der Verſuch, ob wir auf eine adäquatere Weiſe das tranſcendente auffaſſen können, wenn wir nicht vom Denken ſondern von dem Sein, wie es das unſrige iſt, ausgehen. Anknüpfung dazu in dem ſchon früher erkannten, daß alle Acte des Denkens Acte der bewußten Selbſtthätigkeit d. h. des Willens ſind. — Coordination von Wille und Gefühl als Begründetſein der Beſtimmtheiten unſres Seins durch anderes und anderen Seins durch das unſrige.

48. (Großentheils aus XLIX. u. L.) Parallele zwiſchen Wollen und Denken als Wiſſen in Bezug auf Grund der Identität der Conſtruction, welcher auch Princip der Verknüpfung ſein muß, dann in Bezug auf die Gewißheit. Nur diejenigen Wollungen liegen in der Annäherung, in welchen ſich dieſes kund giebt.

Geſez iſt nur im Umfang der menſchlichen Gattung. Aber

die Beziehung des Wollens auf das äußere Sein vermittelſt des Organismus geht über dieſe hinaus, Muß aber eben ſo daſſelbe ſein, wie Grund des Denkens und des Seins.

49. Das Geſez iſt nichts anderes, als die Intelligenz als Kraft, und zwar wie ſie eine und dieſelbe iſt in der menſchlichen Gattung. — In ſofern nun dieſe in dem abſoluten Subject und durch daſſelbe geſezt iſt: ſo iſt dieſes alſo Urheber des Geſezes = Geſezgeber, zugleich auch Grund der Weltordnung, da alles thatſächliche auch in demſelben geſezt iſt. Und ſo kommen wir auf die Identität von Geſezgeber und Weltordnung mit Vorſehung und ſchöpferiſcher Kraft. Abermals ohne aus dem Gebiet des wirklichen Denkens hinauszugehen; aber doch eine umfaſſendere Darſtellung von den Beziehungen der Vorausſezung. — Hinzu kommen zu dem bisherigen die Reſultate von Kant und Fichte, Primat des Geſezgebers und Primat des Schöpfers, eben ſo auch Primat der Vorſehung und der Weltordnung. —

Uebrig noch unſer Sein als durch das Sein außer uns beſtimmt. Aber wozu beſtimmt? Wir haben dieſe Function zu betrachten in ihrer Zeitloſigkeit und in ihrer zeitlichen Entwikkelung.

50. In ihrer zeitlichen Entwikkelung iſt ſie zunächſt der Zuſtand des Organiſchafficirtſeins. Dieſer für ſich allein fixirt iſt bloße Paſſivität, d. h. nur Ausdrukk eines anderen Seins. Für und in uns iſt er immer nur Uebergang zum Denken oder tranſitiven Handeln. Darum nun iſt ſie in ihrer Zeitloſigkeit nur die durch das Zuſammen mit anderem Sein geſezte Beſtimmtheit des denkend wollenden oder wollend denkenden. Nun aber iſt eben ſo gut als dieſes Bewußtſein die Selbſtthätigkeit durch die das Denken im Wiſſenwerden und das Wollen im Geſezwerden begleitende Gewißheit auch Selbſtbewußtſein. Die Gewißheit iſt aber nicht in der Identität beider intellectuellen Functionen begründet, ſondern außer denſelben, und dieſes muß

alſo im Selbſtbewußtſein mitgeſezt ſein, urſprünglich als jene Negation, demnächſt als in der Selbſtthätigkeit des denkend wollenden geſezte Abhängigkeit vom tranſcendenten Grunde. Und dieſes iſt das religiöſe Element.

Dieſe Art das tranſcendente zu haben im Selbſtbewußtſein iſt eine unmittelbare, weil ſie nicht erſt vom Zuſtand eines ſtreitigen Bewußtſeins ausgeht, und eine allgemeine, weil ſie nicht auf einem kunſtgerechten Verfahren ruht. Uebrigens aber iſt jede Rangbeſtimmung zwiſchen religiöſem, ethiſchem und ſpeculativem Ausgangspunkt in Bezug auf das tranſcendente völlig leer. Es iſt von allen aus eine unmittelbare Gewißheit, die zur Betrachtung gezogen auch gleich als identiſch erkannt wird.

51. Die Art das tranſcendente zu haben im religiöſen Gefühl iſt keine höhere. Denn der urſprüngliche Gehalt iſt nur, daß das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens bedingende außer unſerer Selbſtthätigkeit geſezt iſt. Die poſitive Vorausſezung, daß etwas ſei, worin ſie geſezt wird, iſt nur indirect gegeben, aber ſie bedingt unmittelbar die Wahrheit des Lebens, und da unſer Selbſtbewußtſein das Denkend-wollen und Wollend-denken iſt: ſo identificirt ſie ſich unmittelbar und von ſelbſt mit der ſpeculativen und der ethiſchen, und ſie thut dies im Uebergewicht der Unmittelbarkeit, ſo daß ſie ihnen den Namen giebt, und Gott, der urſprünglich religiöſe Ausdrukk, überall vorkommt. Aus welcher Art von Unterordnung das ſpeculative Streben ſich erſt neuerdings emancipirt hat und den Ausdrukk des abſoluten geltend gemacht.

Dagegen wird man auch natürlich finden, daß von dem religiöſen aus das Beſtreben den Ausdrukk zu veranſchaulichen am meiſten anthropoeidiſirt, und Gott auch als das abſolute Denkend-wollen und Wollend-denken geſezt wird.

Um nun hier richtig zu gehen und das Beſtreben, welches nicht aufzuhalten oder zu vertilgen iſt, in unſern Grenzen zu halten, müſſen wir erſt ſehen, wie ſich nun das gemein

ſame Reſultat zu demjenigen verhält, was im Sein unſern Denkgrenzen entſpricht.

Die Identität des abſoluten Subjects und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins iſt die Idee der Welt, d. h. die Totalität der Erſcheinungen aufgehend in dem Complexus der feſten Formen des Seins. Wie die Denkgrenze ſchon Theil hat an dem nicht wirklichen Denken: ſo auch die Welt an dem tranſcendenten Sein. So wie es einerſeits nur Aufgabe iſt ſie zu denken: ſo auch iſt ihr Sein einerſeits nur Aufgabe, indem ſie nämlich als ein unendliches immer nur wird.

Wie nun das tranſcendente und die Denkgrenze am nächſten verwandt ſind: ſo iſt alſo die Aufgabe das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt zu beſtimmen ſo, daß die Reduction des anthropoeidiſchen aufgegeben bleibt ohne daß der Ausdruk für das tranſcendente aufgelöſt werde. Die Welt iſt nicht ohne Gott, und Gott nicht ohne die Welt.

52. Im ganzen nach LIV. und LV. *) mit Zuziehung des alten Heftes **).

53. Schluß des erſten Theils. Nach dem über Theoſophie und Weltweisheit geſagten kann man ſagen, Gott ſei Princip der Conſtruction, Welt der Combination. Allein da wir auch beides nicht ganz zu trennen wußten: ſo kann man auch nur ſagen, Das abſolute an und für ſich iſt das eine, und das abſolute in ſeiner Beziehung auf die Welt iſt das andre. Zumal uns dieſe Duplicität nur entſtanden iſt aus der Einheit des Seins und Denkens im Wiſſen. Wenn man aber einwendet, ſo aber ſei es nur Princip für die Fortſchreitung im realen Wiſſen, weil nur dieſes ſich unmittelbar auf die Idee der Welt bezieht: ſo giebt es nun außer dem realen kein anderes als das formale (Logik) und das tranſcendente (Metaphyſik). Aber das formale iſt entweder nichts als identiſche Analyſis, oder es iſt pſychologiſch und

*) Beil. C, LIV. und LV.
**) Des Heftes von 1814.

gehört alſo auch auf das reale. Das tranſcendente, ſo wie es ſich vermannigfaltigen will (und ohne das braucht es ja kein Verknüpfungsprincip) iſt kein Wiſſenwollen mehr, ſondern ein darſtellendes oder geſchäftliches Denken. — Wenn uns nun nebenbei zugleich geworden iſt die Kritik der bisherigen Reſultate, einiger als einſeitig, anderer als die Idee des Wiſſens leugnend (antiphiloſophiſch): ſo hat ſich unſer Verfahren als verum sui index et falsi zu erkennen gegeben. Zugleich aber laſſen wir der künftigen Entwikkelung ihr Recht widerfahren, da kein Ausdrukk für allgemeingültig ausgegeben werden kann bis zur definitiven Ausgleichung alles individuellen. Zu dieſem gehört auch der Gegenſaz von Theoſophie und Weltweisheit, der nur bei gänzlich zerriſſenem Zuſammenhang in leere Einheit oder chaotiſche Empirie ausartet. Die Grenzen der Abirrung ſind uns alſo nach allen Seiten geſtekkt.

Zweiter Theil.

Geſucht wird Princip der Verknüpfung, und es iſt zu zeigen, daß das gefundene es ſei.

Wir verſezen uns in den Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen zurükk und haben dabei zwei Wege, den correctiven und den präſervativen.

54. Der corrective iſt der Disputirweg. Jeder iſt ſich ſeines Verfahrens bewußt und geht von der Wahrheit deſſelben aus. Kommt man auf gemeinſchaftliches: ſo geht er doch in den andern über; bleibt dieſes aus: ſo dreht man ſich in leeren Analyſen herum.

Alſo der präſervative, Wie entſteht von einem gegebenen Punkte aus richtiges Verfahren? Hier entwikkelt ſich von ſelbſt, Der Anfangspunkt iſt zu prüfen als conſtruirtes, das weitere als combinirtes.

Dann weiter nach §. 1. und 2., und wie ſich alle Conſtruction anſehen laſſe als Combination, aber auch alle

Combination als Construction. Der Vorsatz sie auf einander zu reduciren endet also darin, daß beide nur auf indirecte Weise stehen bleiben.

55. Ueber die gegenseitige Beziehung zwischen Begriffsbildung und Urtheilsbildung. Uebergewicht der Spontaneität in jener. Nach §. 4. Eben so.

56. Zweiten Theiles erster Abschnitt. §. 7. und §. 9., 3. 4. Eingeschaltet eine Kritik über die Formel Wissen des Wissens. Nur zulässig, wo das eine die Reflexion ausdrükt über den Ueberzeugungszustand.

Die ganze Betrachtung begründet durch ihre Beziehung auf den Zustand des Streites, da dieser nur eigentlich statt findet, wenn beide überzeugt sind. Von hieraus nun die beiden Endpunkte und das gewußte Nichtwissen.

57. Das vierte Glied wurde nach seinem zwiefachen Ausgang erklärt, so daß an der richtigen Meinung das fehlende ergänzt wird durch eine Nothwendigkeit des Handelns. Trete diese nicht ein: so erfolge eine mehr provisorische als skeptische Annahme.

Dann erst §. 9., 2. nachgeholt und §. 10.

58. Nach §. 11. und 14. Man kann sich einen ersten Moment der Construction nur denken zugleich in Bezug auf die Combination. Nun wird von richtiger Meinung aus nur fortgeschritten im Handeln, nicht im Denken, denn die richtigen Meinungen als solche sind alle isolirt. Vom Irrthum kann nur zum Irrthum fortgeschritten werden, und da das gewußte Wissen Endpunkt ist: so kann also nur mit den beiden Formen des lezten Actes angefangen werden. Mit diesen verhält es sich nun so, daß freies Fantasiren gleichsam die ἄρσις ist und skeptische Annahme die θέσις. Durch die lezte beginnt erst das Eintragen des Gedankens in eine wissenschaftliche Reihe.

Nichtgewußtes sowol Wissen als Nichtwissen geht immer als Uebereilung des Abschlusses von einem fremden Interesse aus, und namentlich vom geschäftlichen.

Die Richtung auf das Wiſſen iſt zwar rein urſprünglich, aber als ſolche liegt ſie nur in der erſten Periode der Indifferenz zwiſchen Bewußtſein und Bewußtloſigkeit zu Tage. Sobald das Bewußtſein ſich abklärt, iſt auch ſchon die begehrliche Richtung die dominirende.

59. Nach §. 15—18. Wie auch bei übereilt ſelbſtändidiger Bearbeitung einzelner Zweige niemals die Idee des Wiſſens der Impuls ſein kann, denn dieſe wirkt nach allen Seiten gleich. Nun hat jeder eine pſychiſch organiſche Verwandſchaft. So lange dieſe unter der Herrſchaft der Idee bleibt, wird immer das Nebeneinander fortgehen, alles andre vorausgeſezt werden. Sobald der einzelne Zweig einſeitig hervorgehoben wird, iſt auch die Perſönlichkeit Impuls geworden und ein ambitiöſer Begehrungszuſtand dominirte. Hieraus nun §. 16. Irrthum als das unſittliche. Und aus §. 17., daß in jeder Conſtruction, um jenes zu vermeiden, die Beziehung auf das architektoniſche in der Combination mit müſſe genommen werden.

Beilage E *).

*) Zettel I—VI. fehlen. Vorles. I. Die Dialektik gehört in das Gebiet, welches wir Deutsche mit dem Ausdrukk Philosophie zu bezeichnen pflegen. Unsere gesammte wissenschaftliche Bildung stammt aber von den Griechen her, deren philosophische Bestrebungen indeß anfangs von den poetischen nicht gesondert waren. Von der sokratischen Schule erst ist die Sonderung ausgegangen, deren Stifter jede Gelegenheit benuzte, das Bewußtsein, daß es bei den Verhandlungen des höheren Denkens an einem gemeinschaftlichen Anknüpfungspunkte fehle, bei allen zu wekken, und denselben mit allen zu suchen. Darauf gründet sich der Name διαλεκτική, von διαλέγεσθαι, und es giebt dazu eine zwiefache Ergänzung, τέχνη und ἐπιστήμη, was aber noch keinen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt geben kann, da beide Ausdrükke sehr verschieden gebraucht werden. Es ist also noch eine andre Operation nöthig, ehe wir auf den Punkt kommen, uns über unsre Aufgabe und den Charakter des ganzen Unternehmens zu verständigen.

Wir sind uns der Identität der Sprache bewußt. Nicht so, als ob Differenzen nicht möglich wären; wir sezen sie vielmehr voraus, aber nur so, daß sie sich vermöge der Identität werden lösen lassen. Wären alle möglichen Differenzen vorgekommen und durch Gesprächführung aufgelöst: so wäre die Sprache absolut identisch geworden für alle, die sie reden, und damit auch das Denken. Giebt es nun auf diesem Endpunkt noch eine Kunstlehre des Sichverständigens? Nein. So lange er aber noch nicht erreicht ist, muß es eine Anweisung darüber geben, wie er mit Sicherheit von jedem Punkte aus erreicht werden kann. Ergänzen wir ἐπιστήμη, bleiben aber genau bei dem Ausdrukk des Sichverständigens stehen: so ist hier ἐπιστήμη dasselbe als τέχνη, denn das Sichverständigen ist ein Thun und also von einem Verfahren dabei die Rede, und beide Ausdrükke sind nur bestimmte Arten und

Wiſſen, wie das, was durch Denken bezeichnet wird, in der Wirklichkeit auf eine zeitliche Weiſe vorkommt. Iſt nämlich der Endpunkt erreicht, iſt aller Zweifel gelöſt, gleichviel ob in einem einzelnen durch ein[illegible]es, oder in mehreren durch gemeinſames Ueberlegen: ſo iſt die Sprache vollkommen ſich ſelbſt gleich und feſt geworden und ein vollſtändiges Wiſſen entſtanden, ſofern man ſich des Verfahrens und der Regeln dabei iſt bewußt worden, d. h. ſofern man nach derſelben Kunſtlehre zu Werke gegangen iſt, und das zeigt uns das Verhältniß, in welchem beide Ergänzungen zu einander ſtehen.

II. Der erſte Moment iſt alſo der der Ungewißheit, der zweite der der Gewißheit. Die Aufgabe zum zweiten zu gelangen aus dem erſten entſteht einigen um eines beſtimmten Zweckes willen, andern lediglich um des Denkens ſelbſt willen. Nur die lezteren haben die Richtung auf das Wiſſen überhaupt. Ihre Lebensweiſe iſt nach den älteſten griechiſchen Philoſophen die beſchauliche, wogegen die andern entweder der genießenden oder der praktiſchen zugethan ſind und alſo das Denken nur als Mittel brauchen zum Genießen und zum Handeln.

III. Wir ſuchen eine Kunſtlehre, eine Methode, aus ſtreitigem Denken identiſches zu bilden, und Principien, feſte ſichere Anfänge, auf die muß zurükkgeführt werden, um verſchiedene Gedanken, die mit gleichen Anſprüchen auftreten, richtig zu würdigen. Wie verhält ſich dies Unternehmen zu jenen drei Lebensweiſen? Dem genießenden iſt es offenbar ganz fremd. Der handelnde bedarf ſeiner, aber nur ſo weit er der Verſtändigung mit andern benöthigt iſt. Daher an ſich nichtige Bezeichnungen und Eintheilungen, wie Kraut und Unkraut, zahme und wilde Thiere. Es iſt alſo nur aus dem Standpunkte des beſchaulichen zu rechtfertigen, deſſen Intereſſe kein anderes iſt als das Wiſſen ſelbſt, und der nicht eher zur Ruhe kommt, als bis über alle Gegenſtände ein gemeinſames Denken erzeugt und allgemein anerkannt iſt, alſo bis die Totalität aller menſchlichen Sprachen erſchöpft iſt und alle Differenzen erledigt ſind.

IV. Nun aber müſſen die Regeln zur Auflöſung der Differenzen vor der Erreichung jenes Endpunktes gegeben ſein, und andrerſeits iſt wegen des Zuſammenhanges alles Denkens keine vollkommne Sicherheit über die Regeln, wenn nicht der Endpunkt erreicht iſt. Beides ſcheint ſich zu widerſprechen und alles Wiſſen unmöglich zu ſein — Skepticismus mit gänzlichem Sichhingeben an das Genußleben. Unſere innere Abneigung dagegen und zu dieſem negativen als poſitives die unabweisbare Richtung auf das Wiſſen.

V. Die alten gründen auf den Unterſchied jener drei Lebensweiſen, die ſie aufſtellen, einen Ariſtokratismus der Intelligenz, und etwas ähnliches findet ſich in der neueren Philoſophie, wobei aber die Einheit der menſchlichen Natur verloren gehen müßte. Wer bloß Regeln ſuchte, aus differentem Denken identiſches zu machen, hätte nicht Urſach verſchiedene Stufen des Denkens zu unterſcheiden.

VII. Aufgabe eines mit dem andern zu finden. Verhältniß beider zu Kunſt und Wiſſenſchaft *).

VIII. Platon und Ariſtoteles **). Unſere Aufgabe ***). Wir werden ſie nur approximativ auflöſen können. Das Verhältniß zur Totalität immer im Auge behalten.

XI. †) Unſre Unternehmung iſt nicht nur für die wenigen, welche

---

VI. Eher würde darauf geführt, wer einen abſoluten Anfangspunkt ſuchte, um von demſelben aus bei richtigem Fortſchreiten alle Unſicherheit im Denken aufzuheben. Aber einen ſolchen Anfangspunkt, über den alle einig ſein müßten, kann es auch gar nicht geben. Denn nicht nur ſind die Sprachen gegen einander irrational als Ausdrükke beſonderer Geſtaltungen der Intelligenz in den Völkern, ſondern auch die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme ſind es als Ausdrükke beſonderer Eigenthümlichkeiten ihrer Stifter.

*) Vorleſ. 1831. Die eine Form ſtellt die Aufgabe einen abſoluten Anfang zu ſezen, d. h. einen Saz als abſolut gewiß aufzuſtellen und das andre mit Nothwendigkeit abzuleiten; die andere die Aufgabe die Regel zu ſuchen, um von einem ſtreitigen zu einem identiſchen Denken, von der Ungewißheit zur Gewißheit, zu gelangen. Beides iſt verſchieden, aber doch wieder weſentlich zuſammengehörig. Denn auch die lezte Aufgabe ſezt ein abſolut gewiſſes voraus; die Regeln ſind entweder ſelbſt der abſolute Anfang, oder ſezen ihn wenigſtens voraus. Die erſte Aufgabe dagegen ſezt ein ſicheres Verfahren des Fortſchreitens voraus. —

Wer von Einem Punkte aus ein ganzes Syſtem des Denkens aufbaut, worin die Keime aller einzelnen Denkgebiete liegen müſſen, der will eine Wiſſenſchaft. Wer dagegen die zweite Form wählt, will eine Kunſtlehre des Wiſſens.

**) Vorleſ. Platon war der erſte, der die Dialektik als Kunſtlehre des Denkens zugleich mit den Principien über den Umfang des menſchlichen Denkens aufſtellte, jedoch ohne die vollſtändige Anwendung auf alle Gebiete des Wiſſens zu geben. Ariſtoteles führte die Trennung ein zwiſchen beiden Aufgaben. —

***) Vorleſ. In neuerer Zeit hat man wieder die Nothwendigkeit eingeſehen beide Aufgaben mit einander zu verbinden, aber ſo daß die Form, welche auf einen abſoluten Anfang ausgeht, die Oberhand bekam. Wir dagegen wollen von der andern Form ausgehen, immer aber ſo, daß wir zugleich die organiſchen Principien alles Wiſſens aufſtellen.

†) Stunde IX. und X. fehlen. Die Vorleſ. ergeben, daß Schl. in der Entwikkelung der von ihm zu löſenden Aufgabe fortfuhr. Er faßt ſie als eine dreifache, 1. als Kriterion darüber, wie jedes gedachte zum Wiſſen ſich verhält; 2. als Organon, wie man

mit Vernachläſſigung ſowol des einzelnen Wiſſens als der andern Intereſſen ſich der allgemeinen formalen Conſtruction befleißigen. Je mehr ſolche gleichzeitig, deſto willkührlicher die Darſtellung; je mehr Einer ſich alle aneignet, deſto mehr tritt das ſpeculative Talent zurükk *).

Intereſſe an einzelnen Zweigen iſt, wenn nur auf Liebhaberei begründet, eigentlich Praxis; wenn aber als Berufsart in Beziehung auf allgemeine Organiſation, dann aus dem Wiſſensintereſſe.

Theilung findet nicht ſtatt; ſonſt iſolirter Empirismus, oder XII.
Formalismus **). Vereinigung iſt Widerſpruch. Wie dieſer zu heben, nach marg. 12. ***). Vereinigungsformel, In jedem

---

zum Wiſſen gelangen kann; 3. als vollſtändige Organiſation (Architektonik) alles Wiſſens.

*) Vorleſ. Betrachten wir den gegebenen Zuſtand des Wiſſens, wie es nur wenige giebt, die die rein formale Richtung auf das Wiſſen zu ihrem Beruf machen: ſo werden entweder bei der allgemeinen Verbreitung des Wiſſens die meiſten nur die Nachbeter jener wenigen ſein, oder die einzelnen können nur unter einander in Streit ſein. Denn jeder hat einen beſonderen Ausgangspunkt als urſprünglichen Einfall. So iſt auch die geſchichtliche Erſcheinung. Je lebendiger der Trieb der Philoſophie und alſo je ſchneller die verſchiedenen Syſteme auf einander folgen, deſto zufälliger erſcheinen die Anfangspunkte; je mehr aber Ein Syſtem dominirt, deſto mehr erſtirbt der philoſophiſche Trieb.

**) Vorleſ. Wollten wir die Regeln des Verfahrens allein ſuchen und ſo die Idee des Wiſſens erſchöpfen; ſo würden wir jedes gegebene Denken benuzen, um den Anfang aber uns nicht kümmern, d. h. wir würden uns bloß an die Erfahrung halten. Dann entſteht der Empirismus, wobei das eigentliche Wiſſenwollen fehlt. Umgekehrt, wollten wir bloß von einem Anfang aus das ganze Denken zur Vollendung bringen: ſo würden wir nur ein Syſtem von Formeln aufſtellen, ganz abſtrahirt von allem realen Wiſſen, — Formalismus. Dieſelben Einſeitigkeiten entſtehen aber auch, wenn man zwar beide Formen behandelt, aber jede für ſich. Das iſt die Geſtalt der ariſtoteliſchen Philoſophie. Daraus folgt für uns, daß wir entweder eins von beiden Elementen, ſofern es nicht durch das andre gegeben iſt, leugnen, oder beide Aufgaben identificiren müſſen.

***) S. Beilage D, 12.

gegebenen Denken iſt eben ſo gut der Anfang, als die Regel.

XIV. *) Jedes †) iſt verknüpft, weil entweder Begriff, oder Saz ††). Erſterer auch Verknüpfung, weil theils combinationsfähig mit mehreren, theils im Auf- und Abſteigen begriffen †††). — In jedem Denken iſt Anfang, aber nicht als beſtimmtes Denken, weil ſonſt nicht außer der möglichen Denkerfahrung. Als Wiſſenwollen, weil alles Sprechen werdende Denken auf Wiſſen ausgeht.

XV. Was iſt Wiſſenwollen? **) — Das Denken in ſeinem Unterſchiede von andern Thätigkeiten.

XVI. ***) Wiſſen iſt Zuſammenſtimmung des Denkens mit dem Sein. Was dieſes Zuſammenſtimmen ſei, da beides nur außereinander bleibt, iſt nicht weiter zu erklären.

---

*) Stunde XIII., wozu der Zettel fehlt, wurde, wie aus der Nachſchrift der Vorleſ. erhellt, auseinandergeſezt, die Aufgabe zerfalle in den formalen und den tranſcendenten Theil, und mit dem lezteren ſei zu beginnen, für dieſen aber gebe es keinen anderen Ausgangspunkt, als die als nothwendig anerkannte Identification des Anfangs des Denkens und der Regel der Fortſchreitung, (Vgl. XII.) und da der über allem wirklichen Denken liegende Anfang noch nicht gegeben ſei ſondern nur das wirkliche Denken, welches Wiſſen ſein wolle: ſo müſſe zunächſt dieſes ins Auge gefaßt werden.

†) nämlich wirkliche Denken, jeder Denkact als Einheit. Vorleſ.

††) Vom Saz verſteht es ſich von ſelbſt. Vorleſ.

†††) Vorleſ. Hieraus folgt, daß wenn der Anfang Saz iſt, oder Begriff, er immer eine Verknüpfung iſt, und daß ein Anfang, der das nicht wäre, auch kein wirkliches Denken ſein kann. Begriff aber und Saz, dieſe Duplicität der Form alles Denkens, iſt der Ausgangspunkt für unſern formalen Theil, wo wir die Regel der Fortſchreitung zum Wiſſen für jedes wirkliche Denken ſuchen, wogegen wir hier im tranſcendenten Theil eben den Anfang ſuchen. Liegt dieſer nun außerhalb der möglichen Denkerfahrung: ſo iſt er ſelbſt kein Denken. — Er iſt Wiſſenwollen, das allem Denken vorhergeht.

**) Der Impuls zu allem und jedem Denken. Vorleſ.

***) Wiſſen iſt Denken; welches Denken iſt nun ein Wiſſen? Vorleſ.

Die Frage, wie wir dazu kommen. Was damit gemeint sein kann, nachzuweisen. Das streitige Denken als Saz. Wie XVII. *)

*) Vorles. Die Frage nach dem eigentlichen Sinne der aufgestellten Erklärung vom Wissen soll damit (XVI.) nicht abgewiesen werden, vielmehr ist sie der Gegenstand des transcendenten Theils. — Wir haben die Erklärung nicht im Zusammenhange unsrer Darstellung gefunden, müssen nun also sehen, ob uns dieser auf dasselbe führt. Unser Ausgangspunkt war das streitige Denken. Wird das streitige ein identisches, wogegen kein Zweifel mehr aufkommen kann, dann ist die Operation vollendet, aber vollständig erst, wenn in allen Punkten das streitige ein identisches geworden. Wie verhält sich die obige Erklärung des Wissens, daß es das dem Sein entsprechende Denken sei, zu diesem Aufhören des streitigen Denkens? Alles Denken (XIV.) ist ein verknüpftes, also entweder Begriff, oder Saz. Ferner, betrachten wir das Denken als geistige Thätigkeit: so können wir immer unterscheiden den eigentlichen Act des Denkens und sein Resultat, das Denken und das gedachte. Denn das gedachte kann festgehalten werden, auch wenn die Thätigkeit des Denkens selbst aufgehört hat. Wäre das nicht möglich: so wäre auch kein streitiges Denken möglich, denn mit jedem Acte des Denkens wäre auch das gedachte verschwunden. Worin eigentlich die Streitigkeit des Denkens? Vom Begriff können wir hier absehen, ein Saz aber ist eine Einheit von Subject und Prädicat. Ist nun in zwei Sázen das Prädicat ein anderes und das Subject auch: so kann das kein streitiges Denken sein, aber auch kein übereinstimmendes. Ist das Prädicat dasselbe, das Subject aber ein anderes, oder umgekehrt: so ist das an und für sich auch kein streitiges Denken, sondern das entsteht nur, wenn an einem identischen, sei dies Prädicat oder Subject, ein Gegensaz gegeben ist und das identische und entgegengesezte auf einander bezogen werden. Sezt jemand, a ist b, ein anderer, a ist nicht b: so entsteht ein Streit, aber nur sofern beide a als dasselbe sezen. Wäre aber der Act des Denkens derselbe: so müßte auch das gedachte als Resultat dasselbe sein. Somit werden wir auf die Genesis des Denkactes hingewiesen, um zu verstehen, was das sei, etwas als dasselbe denken, denn mit der Identität der Genesis des Denkactes ist auch die Identität zwischen dem Denkacte und dem gedachten festgestellt. Der einzelne Denkact nun entsteht entweder durch eine Einwirkung auf uns, oder als ein ursprünglicher in uns selbst, und ist in seiner Stätigkeit überall bedingt durch den Gegensaz zwischen einem innern Verlauf und einem auf äußeren Einwirkungen beruhenden. Den inneren Verlauf bilden die Willensbewegungen. Soll es daher im streitigen Denken eine Verständigung geben: so muß man ein identisches und zwar in beiden Beziehungen voraussezen, für das innere die Identität unserer als Menschen und für das äußere die Identität des Außer uns. Beides aber, sofern es gleicher Weise

entſteht das dabei nothwendige identiſche? Die Ueberzeugung von deſſen Identität iſt der erſte Schritt. Das gedachte kann nur als identiſch aufgezeigt werden in der Entſtehung des Denkactes aus Wahrnehmung oder Wollung. Beides Sein für das Denken. Urſprünglich einander als ſolches gegeben und das gemeinſam einwirkende als ſolches.

XVIII. Recapitulation. Dann (bis vor XVII.) fortgefahren. Wir hätten nun zwei Merkmale, Uebereinſtimmendes Denken, und Dem Sein gleiches Denken *). Wie ſtehen dieſe gegen einander? Wenn das eine ſein kann und das andre nicht: ſo ſcheint Wiſſen und Nichtwiſſen daſſelbe zu ſein; oder die Uebereinſtimmung in dem, was nicht dem Sein gleich iſt, iſt nur vorübergehend; der ungewiß werdende muß den Zuſtand des ſtreitigen Denkens wieder herſtellen. Alſo jede Uebereinſtimmung in einem dem Sein nicht gleichen Denken muß wieder verſchwinden. Wenn dem Sein gleiches doch nicht allgemein gilt: ſo muß der Zuſtand des Streites fortgeſezt werden **). Die Uebereinſtim-

vom Denken unterſchieden iſt, iſt das Sein für das Denken, und ſo haben wir alſo in der Vorausſezung des ſtreitigen Denkens, wie es auf die Auflöſung des Streites gerichtet iſt, eine Beziehung auf ein Sein gefunden, übereinſtimmend mit jener Erklärung vom Wiſſen. Aber was damit eigentlich gemeint ſei, mußte uns hier noch dunkel bleiben, weil wir jene Formel nur gleichſam ex abrupto aufgeſtellt haben.

*) Vorleſ. Wir haben nun zunächſt zweierlei zu thun, 1. den eigentlichen Grund der aufgeſtellten Erklärung des Wiſſens, daß es das dem Sein identiſche Denken ſei, uns deutlich zu machen. Das 2. iſt dieſes, Wir haben geſagt, das ſtreitige Denken endige in ein übereinſtimmendes und das vollſtändige Ende ſei das übereinſtimmende Denken aller, und dieſes muß natürlich auch das vollkommne Wiſſen ſein, denn dieſes wird immer angeſtrebt. So haben wir alſo zwei Beſchreibungen des Wiſſens; es iſt 1. Identität des Denkens und Seins, 2. in allen denkenden daſſelbe, und es fragt ſich, wie ſich beide Merkmale zu einander verhalten.

**) Vorleſ. Alſo in dem einen Falle muß das entgegengeſezte hervorgerufen, im andern das bisherige Verfahren fortgeſezt werden. Dies führt uns auf die Unterſcheidung des Wiſſens an und für ſich und des Wiſſens in ſeinem zeitlichen Werden. Das Wiſſen an und für ſich, abſtrahirt von der Erſcheinung deſſelben in den denkenden, iſt die Identität

mung mehrerer beruht auf der Sicherheit der einzelnen, und dieſe iſt die Ueberzeugung, wie die Gleichheit mit dem Sein die Wahrheit iſt. Die Ueberzeugung kann falſch ſein und das wahre kann angezweifelt werden. Ueber Skepticismus. Der eigentliche *) leugnet alle Beziehung zwiſchen Sein und Denken, dann die Gewißheit der Uebereinſtimmung; der uneigentliche **) iſt das Nicht übereilt zur Ruhe kommen = kein Denken für ſeingleich zu erklären und umgekehrt.

Zu dem Saz, Das Denken ſoll dem Sein gleich ſein, gehört XIX. ***) ein zweiter, Das Sein ſoll dem Denken gleich ſein †).

des Denkens und Seins; das Wiſſen in ſeiner zeitlichen Entwikkelung dagegen iſt die Uebereinſtimmung aller im Denken. Vollſtändig iſt dieſe niemals gegeben, denn dazu gehörte die Auflöſung aller Sprachen in einander, und das iſt eine unendliche Aufgabe. Aber das Maaß der Entwikkelung des Wiſſens wird beſtimmt durch die Beziehung des einen auf das andere. Aber eben wegen der Verſchiedenheit beider Merkmale bleibt die Möglichkeit eines Widerſpruchs zwiſchen beiden und dieſen finden wir überall da, wo der Irrthum iſt, d. h. eine Uebereinſtimmung oder ein Ruhen im Denken ohne die Identität des Denkens und Seins. Das kann aber nur ein vorübergehendes ſein, wenngleich die einzelnen ſich dadurch unterſcheiden, daß die einen häufiger, die anderen ſeltener in den Irrthum verfallen. Hier kommen wir wieder auf den Skepticismus, müſſen aber zwei Arten deſſelben wohl unterſcheiden.

*) Vorleſ. Mit dieſem können wir nichts gemein haben; denn er hat ganz andere Gründe ein Denken dem andern vorzuziehen als die Identität deſſelben mit dem Sein, ſondern es iſt bei ihm nur die Empfindung des Wohlgefallens.

**) Vorleſ. Die andre Form des Skepticismus iſt die, nicht die Beziehung zwiſchen Denken und Sein überhaupt aufzuheben, ſondern im einzelnen Fall. Da kann das Intereſſe am Wiſſen eben ſo ſtark ſein, als ſonſt irgend wo; er will nur verhindern, daß ein gemeinſchaftliches Denken zu früh abgeſchloſſen wird als dem Sein gleich. Die erſte Form iſt das Nichtwollen des Wiſſens, die andre das Wollen des Wiſſens mit einem Noch nicht haben des Wiſſens. Dieſe Richtung iſt die kritiſche und bedächtig prüfende in Beziehung auf alles wirklich gedachte.

***) Vorleſ. Nun können wir zu der Frage übergehen, Was heißt, das Wiſſen iſt dem Sein gleiches Denken? An und für ſich ſind Denken und Sein verſchiedene Ausdrükke, und niemand kann ſie promiscue gebrauchen. Der Methode wegen wollen wir aber zuvor eine Einſchaltung machen.

†) Vorleſ. Dieſer Saz iſt das Princip und Maaß für alle Willensthä-

Lezterer eben ſo Regel für alle Willensthätigkeiten, wenn wir dabei zur Ruhe kommen ſollen. Denken iſt aber auch eine Willensthätigkeit. Dann iſt das wirkliche Denken das Sein, welches dem Denken, nämlich dem Denken des Wiſſens, gleich ſein ſoll. Dieſes aber iſt vor allem wirklichen Denken als Sein (nämlich Impetus) in uns; alſo iſt Sein auch Denken und Denken auch Sein. Daſſelbe muß auch herauskommen auf dem geraden Wege, wiewol es immer mangelhafte Methode geweſen wäre, dieſen Saz nicht aufzunehmen.

XX. *) Die Frage, wo und wie uns Sein und Denken als eins gegeben iſt, beantworten wir, daß uns das Wiſſenwollen vor dem Denken nicht als Denken, ſondern als Sein gegeben iſt, daß uns aber daſſelbe in unſerem Verfahren Denken wird. Dies gäbe aber nur Beziehung auf unſer Sein, aber auch das nicht auf uns gehende Denken ſoll dem Sein, alſo einem andern gleich ſein. Woher dieſes Sein außer uns? **) Wenn wir

---

tigkeiten, wie jener für alle Denkthätigkeiten. Wie verhalten ſich nun beide Säze zu einander? Sind die Denkthätigkeiten abgeſchloſſen von den Willensthätigkeiten? Keineswegs, ſondern das Denken iſt ſelbſt eine Willensthätigkeit. Somit muß der Saz, der Princip für die Willensthätigkeiten iſt, auch für die Denkthätigkeiten gelten, ſofern ſie Willensthätigkeiten ſind. Wir können daher den Saz, Das Denken ſoll dem Sein gleich ſein, unter den andern, Das Sein ſoll dem Denken gleich ſein, ſubſumiren. Was iſt nun da das Sein, welches dem Denken gleich werden ſoll, und was das Denken, welches dem Sein? Jenes iſt das dem Sein gleich gewordene Denken, dieſes iſt der allgemeine Impuls zum Denken, das Wiſſenwollen. So ſehen wir alſo, wie Sein und Denken auf verſchiedene Weiſe daſſelbe iſt.

*) Vorleſ. Daſſelbe Reſultat (nämlich das XIX. Anm. † gegebene) werden wir auch erhalten, wenn wir ohne jenes Correlat hinzuzunehmen für ſich den obigen Saz betrachten. Das Wiſſen iſt die Identität von Sein und Denken. Soll dieſes nicht ein willkührlicher Einfall ſein: ſo muß nachgewieſen werden, in wiefern beides als eins geſezt werden kann. Da fragt ſich alſo, Wo iſt das Sein und Denken daſſelbe? Unmittelbar in uns ſelbſt; wir ſind denkend, und denken ſeiend.

**) Vorleſ. Der Grund davon, daß wir ein Sein außer uns annehmen, liegt darin, daß wir uns ſolcher Einwirkungen auf uns bewußt ſind,

dies in der Wahrnehmung nachweiſen wollen, verfallen wir dem Skeptiker in der Schwierigkeit, Schlaf und Wachen zu unterſcheiden, und werden aus unſerem Gebiet getrieben. Wir halten uns daher nur an das in der Vorausſezung des Geſprächführens liegende, daß menſchliches Sein außer dem einzelnen ge-

welche nicht von uns herrühren. Indem dieſelben mit unſerer Richtung auf das Denken und Wiſſen zuſammentreffen, werden ſie Vorſtellungen, und wenn dieſe den Einwirkungen, wie ſie das Sein außer uns in ſeiner Beziehung zu uns ausſprechen, gleich ſind: ſo ſind ſie wahr und ein Wiſſen. Wie iſt es aber mit dem Traum? Da haben wir dieſelben Vorſtellungen, beziehen ſie aber nicht auf ein Sein außer uns. Warum nicht? Dieſe Einwendung wirft uns ganz aus unſerm bisherigen Gange heraus, aber dennoch können wir nicht umhin, ſie zu berükkſichtigen. Sie ſagt eigentlich folgendes, Im wachen Zuſtande, meint ihr, übt das Sein außer euch eine Gewalt auf euch aus, und zwingt euch gewiſſe Vorſtellungen zu haben. Das iſt alſo der Zuſtand der gezwungenen Vorſtellungen. Im Traum hört dieſer Zwang auf, daher nun dieſelben Vorſtellungen heraustreten, aber frei und ungebunden, und daher ganz zuſammenhanglos. Indeß auch im wachen Zuſtande kommt ſolch ein freies Vorſtellungbilden vor, was zuweilen ſo ſtark iſt, daß es äußerlich abgebildet wird (in Kunſtwerken). So hat der Traum auch Wahrheit, aber hier ſo wenig wie dort iſt ein Grund jene Vorſtellungen auf ein Außer uns überzutragen. Hier ſind wir ganz aus unſerem Gebiete heraus verſchlagen, und müſſen einen Punkt ſuchen, um auf unſere Bahn zurükkzukommen und von da aus ſicher fortzuſchreiten. Jener ſkeptiſche Gegner aber befindet ſich mit uns im Zuſtande des ſtreitigen Denkens. Das war unſer urſprünglicher Punkt. Wie kommt es nun, daß er im Schlaf dieſen Streit nicht fortſezen kann? In dem Geſprächführen liegt ſchon die Vorausſezung, daß anderes menſchliches Sein mit unſerm eignen zugleich gegeben iſt, und davon kann ſich niemand losmachen, der mit dem andern ſpricht. Genau genommen liegt freilich darin noch nicht die Anerkennung der äußeren Erſcheinung des Menſchen, ſondern nur die, daß er ein denkendes Weſen iſt, wie wir. Unſer Geſprächführen iſt aber großentheils über Vorſtellungen, die nur durch organiſche Affection entſtanden ſind, und ſo iſt dann mit der Organiſation in allen denkenden nothwendig ein Sein außer uns geſezt.

Dies führt uns auf einen wichtigen Punkt, auf den Umfang der Aufgabe des Wiſſens in Beziehung auf den Geſammtumfang des Denkens. Es fragt ſich nämlich, Erſtrekkt ſich dieſe Aufgabe über alles Denken, oder, Iſt das Gebiet der Traumvorſtellungen das einzige, was wir auszuſchließen haben?

geben iſt als gleich in der Beziehung des Redens = organ. Affection auf das Denken. Iſt nun Geſpräch führen auch über das Wahrnehmen: ſo liegt darin die ganze Beziehung auf das Sein außer uns.

XXI. Es liegt alſo im Geſpräch führen, wenn wir nicht verſchmähen es auf das Gebiet der organiſchen Affectionen anzuwenden, daß wir das äußere Sein als ein gemeinſames und zuſammengenommen mit dem menſchlichen als eine gemeinſame Welt ſezen. — Anerkennung des Unterſchiedes zwiſchen univerſellem und individuellem. In jenem der Menſch nur als Perſönlichkeit gleicher Einzelausdruk des menſchlichen Seins, in lezterem ungleicher mit eigenthümlichem Factor. In Anwendung zu bringen im ethiſchen Wiſſen, wo das individuelle als ſolches nicht mit Soll geſezt wird, eben ſo aber auch im phyſiſchen alles was als Anfang oder als Verknüpfung Hypotheſe iſt. Wir ſagen aber immer, daß dies lezte nicht auf dieſelbe Weiſe unter die Idee des Wiſſens fällt.

XXII. Diejenigen, welche das individuelle ganz ausſchließen wollen, überſehen ganz, daß was ſie als rein objectives Wiſſen aufſtellen, immer genau auf ihrer beſonderen Auffaſſung ihrer beſonderen Sprache beruht, daß es auch kein Wiſſen über das Sein der Völker gäbe, wenn alles beſondere rein zufällig, d. h. unwißbar wäre. Wir beziehen auch das individuelle auf die Idee des Wiſſens vermittelſt des ihm zum Grunde liegenden Seins, welches durch deſſen Zuſammenſtellung in ſeiner Beſonderheit gewußt wird. Ein gänzliches Auseinanderſein von beidem iſt nicht vorhanden. Auch in der Mathematik iſt alle Erfindung individuell.

XXIII. Es kommt nun darauf an, das Denken als eigenthümliches zu unterſcheiden von dem Denken als gemeinſamen *).

*) Vorleſ. Daß wir es thun, iſt eine allgemein bekannte Thatſache und kommt jedem täglich vor. Wir müſſen auf die Beſtandtheile des Den-

dens zurükkgehen, um zu ſehen, welche dem eigenthümlichen und welche dem gemeinſamen zukommen. Wir haben nun ſchon geſehen, (vgl. XX.) daß im ſtreitigen Denken eine Mannigfaltigkeit des Denkens ſowol in in uns, indem wir verſchiedene Denkreihen haben, als mit anderen vorausgeſezt wird. Dies andre Denken, welches auch zugleich als ein Sein gegeben iſt, iſt durch die leibliche Vermittelung mittheilbar und kommt uns eben dadurch erſt zum Bewußtſein. Das iſt unſer Geöffnetſein nach außen. Inſofern wir aber unſer eignes Denken feſthalten und dieſes zum Gegenſtande unſeres Denkens machen, ſo daß unſer Denken ſelbſt uns als ein Sein gegeben iſt, welchem dies Denken über unſer Denken entſprechen ſoll, um ein Wiſſen über unſer Denken zu werden: ſo unterſcheiden wir auch hier die bloße Thätigkeit des Denkens von dem Complexus des Denkens, welches unſer Sein ausmacht. Dem Denken iſt alſo hier das Denken als ein Sein gegeben, aber als ein inneres, und dieſe Richtung iſt das Geöffnetſein nach innen. Das Geöffnetſein nach außen hat es aber nicht bloß zu thun mit allem denkenden Sein, ſondern, im Zuſammenhang mit der äußern Erſcheinung des denkenden Seins, auch mit dem nicht denkenden Sein, welches zuſammen wir die gemeinſame Welt nannten (vgl. XXI). Dieſes zuſammengenommen iſt der Gegenſtand für das Geöffnetſein nach außen, ſo wie unſer eignes denkendes Sein der Gegenſtand für das Geöffnetſein nach innen. Iſt nun ein Streiten nicht möglich, wenn nicht der Act des Denkens ſelbſt von dem Reſultate deſſelben unterſchieden wird (vergl. XVII. Vorleſ.): ſo bedarf es eines Mittels, das gedachte feſtzuhalten, und das geſchieht durch die Sprache. Natürlich braucht das Sprechen kein äußerliches zu ſein, vielmehr wird es erſt ein ſolches, wenn der Impuls zum Denkenwollen für andre hinzutritt. Aber dennoch kann man das Denken und das innere Sprechen nicht als ganz gleich anſehen. Denn jedem Denken liegt doch ein innerer Impuls zum Grunde, von welchem das Denken ausgeht, und dies iſt eben das Denken rein für ſich in ſeiner abſoluten Innerlichkeit. So wie ſich aber dies näher beſtimmt und ein Denken von Etwas wird: ſo tritt das innere Sprechen hinzu, und das wird ein äußeres, wenn das Denken ein Denken für andre ſein will. Das ſind alſo zwei verſchiedene Punkte einer und derſelben Reihe. Wir nennen nun das Geöffnetſein nach außen als Thätigkeit betrachtet, die organiſche, das Geöffnetſein nach innen, als Thätigkeit betrachtet, die intellectuelle Seite des Denkens, und ſtellen uns die Aufgabe zu zeigen, wie beide zu jedem Denkacte ſtehen. Iſt ein Denkact ein beſtimmter geworden durch eine Einwirkung von außen: ſo iſt ſchon im erſten Moment des impetus beides vereinigt. Nämlich die Aufforderung zum Denken kommt von außen und beruht auf einer organiſchen Function, aber das Feſthalten deſſelben beruht auf dem Denkenwollen, und hat alſo ſeinen Grund in dem Geöffnetſein nach innen. Aber nicht jedes Denken beruht auf einer organiſchen Affection, und es fragt ſich daher, ob bei jedem Denken beide Functionen wirkſam ſind.

Im Zuſtand des Streites iſt alles vermittelt durch die Sprache; aber auch im einſamen Streit wird das Denken inneres Sprechen um des Feſthaltens willen, und wir unterſcheiden die rein intellectuelle Thätigkeitsſeite von der organiſchen, ohnerachtet es kein Denken giebt ohne Sprechen. Das Sprechen iſt das Daſein des Denkens; die rein intellectuelle Seite iſt die reine Thätigkeit. In dieſer Beziehung iſt aber das organiſche nur das lezte. Denken wir aber ſtreitiges Denken über organiſche Affectionen: ſo iſt das Denkenwollen beſtimmt durch die erfolgte organiſche Affection. Es kommt darauf an, ob daſſelbe auch bei jedem wirklichen Denken ſtatt findet, daß dieſe beiden Functionen dabei thätig ſind.

XXIV. Daß in jedem wirklichen Denken beide Functionen ſind. Erſtlich von der intellectuellen ausgehend. Das Denkenwollen wird ein beſtimmtes innerlich oder äußerlich geſprochenes nur indem es ethiſchen oder phyſikaliſchen Inhalt bekommt. Der ethiſche, da er auf menſchliche Verhältniſſe zurükkgeht, iſt eben ſo organiſch bedingt *). Nun giebt es allerdings auch logi-

*) Vorleſ. In der Grundvorausſezung des ſtreitigen Denkens liegt die Annahme eines allen gemeinſamen Seins außer uns, was durch leibliche Vermittelung auf uns wirkt. Wollen wir nun ganz im allgemeinen ſehen, wie in jedem wirklichen Denken eine Beziehung auf ein außer uns gegebenes Sein liege: ſo müſſen wir uns die Geſammtheit des Wiſſen werden wollenden Denkens vorſtellen, und das kann nicht geſchehen ohne eine gewiſſe Organiſirung deſſelben. Fragen wir die Geſchichte der Philoſophie: ſo finden wir faſt überall die Theilung in Phyſik und Ethik. In der erſten iſt unbezweifelt der Gegenſtand des Denkens das außer uns gegebene Sein als gemeinſame Welt; in den andern Zweige haben wir es zu thun mit den Relationen der einzelnen untereinander, und wenn auch Beziehungen auf die gemeinſame Welt vorkommen, ſo doch nur in untergeordneter Weiſe. Aber auch hier liegen organiſche Affectionen zum Grunde, denn ohne das würde die Annahme der menſchlichen Gattung in einer Mehrheit von Einzelweſen nur problematiſch ſein. Und wenn wir uns denken, es käme hier nur darauf an die menſchlichen Handlungen zu beſtimmen: ſo ſind dieſe doch immer nur in den einzelnen als ſolchen gegeben; und wenn wir uns auch ein

ſchen *) Inhalt, aber er ſagt nur Verhältniſſe jenes Denkens aus, und ſezt es alſo voraus. Jener Inhalt aber entſteht uns nur

---

Unentſchiedenheit denken in Beziehung auf die Beſtimmung einer Handlung, die alſo noch gar nicht da iſt: ſo entſteht die Entſcheidung nur durch die Beziehung auf einen äußeren Gegenſtand, und anders kann ſie im Denken gar nicht vorkommen. Das Vorbilden einer Handlung iſt alſo gleichſam nur das Anticipiren der Wahrnehmung des Gegenſtandes, worauf ſie ſich bezieht. Handelt es ſich aber bloß um einen Act des einzelnen ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenſtand: ſo wird da der einzelne als eine persona duplex vorgeſtellt, nämlich 1. als der, von welchem die Handlung ausgeht, 2. als der, welchen ſie betrifft, und darin liegt dann zugleich eine Vielheit und eine Einheit. Nämlich als handelnder iſt er eine Einheit, als der, den die Handlung betrifft, eine Vielheit; denn ſobald ein Zuſtand ſtreitigen Denkens iſt: ſo wird die Handlung vorgeſtellt als eine, welche geſchehen kann oder nicht. Geſchieht ſie: ſo entſteht etwas in demjenigen, welchen die Handlung betrifft. Geſchieht ſie nicht: ſo entſteht nichts. Er wird alſo als eine Vielheit dargeſtellt, indem er dargeſtellt wird als einer, der bleiben kann, wie er iſt, oder auch anders werden. Die Einheit repräſentirt nun das intellectuelle, die Vielheit den Organismus. Denn daß die Handlung als ſo oder ſo ausführbar gedacht wird, iſt nur möglich durch den Organismus. So haben wir alſo von beiden Arten des Denkens daſſelbe gefunden, nämlich daß der innere Impuls zum Denken nur dann ein beſtimmtes Denken von etwas wird, wenn organiſche Affectionen hinzutreten.

*) Vorleſ. Fällt nun alles Denken in dieſe Duplicität des ethiſchen und phyſiſchen? Geſchichtlich finden wir noch ein drittes Gebiet, das logiſche, d. h. das Denken, deſſen Gegenſtand das Denken ſelbſt iſt. Darunter gehört beides, ſowol das Denken des Denkens in ſeiner Fortſchreitung, als in ſeinem abſoluten Anfang, alſo allem wirklichen Denken auf jedem Punkte der Fortſchreitung gleichmäßig zum Grunde liegend. Jenes erſte nun kann uns nur als wirkliches beſtimmtes Denken gegeben ſein, und ein ſolches wird nur feſtgehalten durch die Sprache, d. h. durch organiſche Thätigkeit, das zweite aber, das die Principien für alles Denken aufſtellt, ſcheint nichts gemein zu haben mit der organiſchen Function. Aber es ſcheint nur ſo. Denn ſoll uns die Richtung zum Denken Gegenſtand des Denkens werden: ſo muß ſie zugleich als ein wirkliches Denken gegeben ſein. Dann liegt aber immer darin die Beziehung der reinen inneren Agilität, die wir Geiſt oder Intelligenz nennen, auf einen Complexus, den wir Organismus nennen, zum Grunde, und anders entſteht kein wirkliches Denken. Alſo auch hier beide Elemente.

aus den organiſchen Functionen. — Wenn wir nun den Unterſchied zwiſchen individuellem und univerſellem Denken finden wollen, müſſen wir zuerſt ſehen, was jede dieſer Functionen hinzubringt, alsdann aber auch auf das Verhältniß des einzelnen Denkens zu anderem Denken. Wenn wir Organiſchafficirtſein denken, ohne daß die intellectuelle Function dabei iſt, alſo wenn ſie anders beſchäftigt iſt: ſo iſt Denkſtoff da; aber es wird nicht in Bezug auf ihn gedacht, und er iſt nur da ſchlechthin chaotiſch. Die Sonderung geht alſo von der intellectuellen Function aus. Die intellectuelle Thätigkeit iſt alſo die Richtung auf das Beſtimmen und Sondern aus jenem Stoff. Allein gedacht iſt Denkform da ohne Stoff. Alles wirkliche Denken iſt alſo bedingt durch das Aufeinanderbezogenſein beider Functionen.

XXV. Theſis. Das univerſelle Denken knüpft an das gemeinſam gedachte an, das individuelle reißt davon los. Ein erſter Menſch iſt nothwendig beim Anfang des Denkens in der Indifferenz von beidem, in der Fortſchreitung aber wird ſich beides unterſcheiden. Der Unterſchied wird zwar verſchwinden, wenn z. B. Dichtung aus der Geſchichte genommen wird, und dies kann ſo weit gehen, daß ſie nur als Interpretation oder Auffaſſungsweiſe der Geſchichte erſcheint; aber da ſie doch nie als

---

Gehen wir nun von der entgegengeſezten Seite aus, von der organiſchen Function. Im Traum ſezen wir keine Richtung auf das Wiſſen, aber zugleich iſt auch das Geöffnetſein nach außen Null. Beim Erwachen iſt das Wiederherſtellen der organiſchen Thätigkeiten das erſte. Denken wir uns nun den Moment, wo die Richtung auf das Wiſſenwollen noch nicht erwacht iſt: ſo wären alſo bloß organiſche Affectionen ohne das intellectuelle, ſomit aber auch kein wirkliches Denken, denn die Affectionen gehen noch ganz verworren durcheinander. Tritt aber die Aufgabe ein, in dieſem chaotiſchen zu unterſcheiden: ſo iſt auch die intellectuelle Thätigkeit da. Alles Denken alſo von den organiſchen Affectionen aus ſezt die Einheit mit der intellectuellen Function voraus, und alles Denken von dieſer aus muß den Organismus, als das zum wirklichen Denken vermittelnde, in ſich tragen.

Verknüpfung in das gemeinſam gedachte über den Gegenſtand zurükk will: ſo iſt ſie doch von Anfang an Losreißung.

Wenn nun wiſſenſchaftlich neues (im realen und im tranſcendenten oft vorgekommen) mit Hypotheſen anfängt: ſo ſcheint das nicht an gemeinſam gedachtes anzuknüpfen, ſondern vielmehr dieſes aufzuheben. Kommt es auch zulezt nicht in gemeinſam gedachtes hinein und macht ſich als ſolches geltend: ſo hat es auch nur ſo viel Werth, (z. B. Fichte's Naturrecht) als es Kunſtwerk = individualiſirende Combination iſt. Beim guten Ausgang aber endet es nicht nur im gemeinſam gedachten, ſondern es geht auch darauf zurükk, und weiſet nach, auf welche Weiſe das frühere falſche entſtanden war. XXVI.

Bei dieſem alſo an das gemeinſame Denken anknüpfenden = Wiſſen werden wollenden bleiben wir ſtehen, und fragen, was beide Functionen hineinbringen. Die organiſche bringt die verworrene Mannigfaltigkeit, die intellectuelle die Beſtimmung, Sonderung, alſo Einheitſezung, zugleich aber auch Gegenſezung *).

Das einfache Einiges aus dem Chaos beſtimmen anderes in der Unbeſtimmtheit laſſen wäre kein Gegenſaz. Aber erſt im Hinzutreten der intellectuellen Function entſteht Gegenſaz zwiſchen Object und Subject, denn im rein organiſchen Zuſtand iſt Wahrnehmung und Empfindung nicht getrennt. Das geſonderte wird alſo geſezt als ein beſtimmtes bewirkend und dabei das denkende als leidend; das denkende wird gedacht die Sezung zur Erkenntniß vollendend durch Complexus von Säzen, und hierbei das geſonderte als leidend. Das wirkliche Denken wird XXVII.

*) Vorleſ. Das Sondern iſt allemal zugleich ein Entgegenſezen, und eins wie das andre ein Werk der intellectuellen Function. Ich meine hier unter Entgegenſezen nicht ein ſolches, wobei eins geſezt wird und das andre negirt, ſondern wo zweierlei geſezt wird was ſich gegenſeitig ausſchließt.

also nur mit dem Gegensaz von Subject und Object, und umgekehrt *).

XXVII. Sezen wir extensiv das Denken vollendet als allen identisches sonderndes Sezen: so erhalten wir die Gesammtheit der Dinge, (Ding = das als gedachtes aus der chaotischen Mannigfaltigkeit bestimmt gewordene) und die Gesammtheit der Begriffsanfänge = das als sondernd zu bestimmendes gedachte **).

---

*) Vorles. Die zunächst durch das Eintreten der intellectuellen Function entstehende Entgegensezung zwischen dem einzelnen gesonderten und der Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit ist eine unvollkommene; der Gegensaz zwischen Object und Subject dagegen ist ein vollkommner, weil darin der Gegensaz von Thun und Leiden auf doppelte Weise in beiden Gliedern ist. Nämlich wenn etwas in der verworrenen Mannigfalkeit die Scheidung zwischen Object und Subject bewirkt: so ist das Äußer uns das thätige und der Organismus das leidende, aufnehmende. Wogegen wenn etwas aus der verworrenen Mannigfaltigkeit herausgeschieden wird zum Behuf des Wissenwollens: dann wird das Subject als das thätige und das gesonderte Etwas als gedacht und als leidend gesezt.

Wir sagten oben (XIV.) alles wirkliche Denken sei immer schon Verknüpfung, hier sagen wir, alles Denken sei Sonderung und Entgegensezung. Zu jener Behauptung kamen wir durch die Betrachtung der beiden allgemein bekannten Formen des Denkens, nämlich des Begriffes und des Sazes. Aber eben diese Formen sind, indem sie Verknüpfung sind, auch Sonderung und Entgegensezung. Nämlich das Etwas sezen aus der verworrenen Mannigfaltigkeit, also das Sondern, das erste Werk der intellectuellen Function, ist offenbar die Grundlage des Begriffs. Das gesonderte Etwas selbst ist freilich noch kein Begriff, aber es ist der erste Anfang dazu. Soll nun ein vollständiger Begriff daraus entstehen: so gehört dazu eine Mannigfaltigkeit von Sázen, und es muß also die andre Form, die Verknüpfung, zu Hülfe genommen werden. Der Saz dagegen erscheint zunächst als eine Verknüpfung, denn in ihm sind Subject und Prädicat verbunden. Aber indem das Prädicat auf das Subject bezogen ist, wird für diesen Moment jede andre Beziehung ausgeschlossen: das Prädicat wird bloß auf das gesonderte Etwas bezogen, also in Beziehung auf die ungesonderte Mannigfaltigkeit negirt; und das ist eine Entgegensezung.

**) Vorles. Wollte man also von hier aus das wirkliche vollendete Wissen beschreiben in seiner Extension: so würde es sein die gesammte verworrene Mannigfaltigkeit zurükgeführt auf ein von allen denkenden gleichmäßig gedachtes Etwas. Objectiv betrachtet und auf das Äußer uns be-

Worin liegt allem wirklichen Denken in dieſer Richtung zum Grunde die Vorausſezung der Zuſammengehörigkeit der Dinge, in welchen die Geſammtheit des Seins iſt, und der Begriffsanfänge, in welchen der Umfang des Denkens iſt *). Jeder kommt auf dieſem Punkt im Denken zur Ruhe, wenn er ſein geſeztes als allgemein zu ſezen fordert, und umgekehrt. — In Begriffsanfängen und Dingen iſt die Unendlichkeit des verworrenen aufgelöſt in die beſtimmte Vielheit. Das Etwas iſt aber im Begriffsanfange als x geſezt, und iſt in ſofern in ſich noch chaotiſch und wird erſt allmählig aufgelöſt durch die Denkacte zwiſchen der Sonderung und der Erklärung **).

---

zogen ſind das die Dinge, von der andern Seite auf die intellectuelle Function bezogen ſind es die Begriffe in ihren Anfängen, oder die intellectuellen Oerter.

*) Vorleſ. Sehen wir nun von hier auf die Totalität des Denkens, wo die ganze Möglichkeit der organiſchen Affectionen d. h. die ganze Welt in eine beſtimmte Vielheit von Begriffen aufgelöſt iſt, was iſt dann das dieſem Denken zum Grunde liegende? nichts anderes, als die Vorausſezung, daß die Geſammtheit der Begriffsanfänge und die Geſammtheit der Dinge einander entſprechen, d. h. identiſch ſind.

**) Vorleſ. Nun aber müſſen wir daſſelbe auch von der andern (intenſiven) Seite zeigen. Nämlich wie wir den Begriffsanfang darſtellten als das erſte Bezogenwerden der organiſchen und intellectuellen Function auf denſelben Moment, ſo ſagten wir zugleich, die Vollendung des Begriffs geſchehe nur durch eine Reihe von Denkthätigkeiten unter der Form des Sazes. In dem erſten Moment des Etwas ſezen liegt zweierlei, 1. daß das Etwas aus der verworrenen Mannigfaltigkeit geſondert wird, und 2. daß das geſonderte im Gegenſaz gegen die Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit geſezt wird. (Vergl. XXVII.) Dabei iſt aber das Sein ſelbſt, welches in dieſem gedachten geſezt wird, noch ein unbekanntes. Iſt das nun durch eine Reihe von Sazen hindurchgegangen und dabei ein gemeinſam gedachtes geworden, worin alle übereinſtimmen: ſo iſt der Begriff vollendet, und dann nennen wir ihn eine Erklärung oder Definition. Dieſes, daß das chaotiſche, was in dem erſten Begriffsanfange liegt, in eine beſtimmte Vielheit aufgelöſt wird, die alle Denkacte enthält, welche zwiſchen dem Anfang und der vollſtändigen Erklärung liegen und welche die Form des Urtheils haben, iſt die intenſive Seite des Prozeſſes.

XXIX. Hieraus folgt das ſchon anderwärts feſtgeſtellte, daß kein Begriff vollendet iſt als mit allen zugleich. Ferner daß Vollendung des Wiſſens nur gedacht werden kann unter der Vorausſezung, daß die Geſammtheit der Dinge und Begriffsanfänge nicht ein Aggregat ſind, ſondern eine Totalität, und daß ſie ſo auf einander zu beziehen ſind. Dann die Formeln aus XXIV. *), und aus der lezten, daß die Uebertragung auch gelte für die Indifferenz der Anfänge.

XXX. Dies führt auf die Frage, ob ſich die beiden **) Anfänge zum Werden des Wiſſens gleich verhalten, oder ſo, daß der eine ſchon mehr Wiſſen enthält, als der andre. Da die frühere Seite auch eine ſchnellere Bewegung haben muß (weil ſonſt die Differenz gleich aufgehoben würde): ſo hat ſie alſo am Reſultat einen größern Antheil. Zu dieſen beiden Reſultaten giebt es aber ein drittes das ſchlechthinige Gleichgewicht repräſentirendes. Wenn man nun dieſes dazu nimmt, wird jeder ſagen wollen, daß dieſes dritte (= Anſchauung) mehr Wiſſen ſei, als das mit überwiegend organiſchem (= Wahrnehmung in dem weiteren auch die Empfindung in ſich ſchließenden Sinne) oder das mit überwiegend intellectuellem (= Denken im engeren

*) d. h. Beil. C, XXIV.

**) Vorleſ. So wie jedes wirkliche Denken aus der Einheit beider Functionen beſteht: ſo kann an und für ſich betrachtet ein Denkact mit einer organiſchen Affection, auf welche ſich dann die intellectuelle Function richtet, anfangen, oder umgekehrt mit der intellectuellen Function, die ſich auf die organiſche richtet. Hiezu kommt aber noch eine dritte Form. Man kann ſich nämlich denken, daß weder in Beziehung auf die Zeit noch in Beziehung auf die Kraft die eine oder die andre Function ein Uebergewicht hat, ſondern beide im völligen Gleichgewicht ſind. Die Form, wo die intellectuelle Thätigkeit überwiegt nennen wir Denken im engern Sinne, die mit dem Uebergewicht der organiſchen Wahrnehmung, und zwar wenn es auf der Seite des Geöffnetſeins nach außen iſt, Wahrnehmung im engern Sinne, und wenn auf der Seite des Geöffnetſeins nach innen, Empfindung. Die dritte Form aber, welche ein Gleichgewicht beider Functionen vorausſezt, wollen wir Anſchauung nennen.

Sinne); daß aber dieſe beiden gleich ſeien. Aber dies iſt nur wahr, wenn die Merkmale des Wiſſens auf jene nicht anwendbar ſind. Wir fragen zunächſt nach dem Unterſchiede beider Arten von Denkacten. Anticipation des Unterſchiedes zwiſchen einzelnen und allgemeinen Vorſtellungen. Jene ſcheinen mehr organiſches zu enthalten, wenn man beide an und für ſich vergleicht. Die allgemeinen ſcheinen mehr organiſches zu enthalten, wenn man bedenkt, wie viele einzelne vorangehen mußten, um eine allgemeine zu bilden. Aber die lezte Betrachtung iſt nicht die hieher gehörige, weil auch die künftigen einzelnen darin mitgeſezt ſind.

Der Unterſchied zwiſchen einzelnen Vorſtellungen und allgemeinen iſt alſo auch nicht der Gegenſaz zwiſchen überwiegend organiſchen und überwiegend intellectuellen Denkacten. Sondern wie die organiſche Affection immer Zuſammenfaſſung iſt: ſo ſind alle Denkacte, die unter der Form der Zuſammenfaſſung ſtehn, von der einen Art, und alle, welche unter dem Gegenſaz ſtehn, ſind Denkacte der andern Art. Vom urſprünglichen Gegenſaz Subject und Object giebt es fortſchreitende Entgegenſezung; ſie beſteht aber nur unter der Form des Urtheils, und jedes Urtheil iſt Entgegenſezung, weil zum Subject die Vielheit der Prädicate, zum Prädicat die Vielheit der Subjecte gedacht wird. Jedes alſo kann Wiſſen ſein, Wahrnehmung und Conſtruction *). Tranſcen- XXXI.

*) Vorleſ. Das organiſche Afficirtſein, wie in ihm der Denkſtoff prädeterminirt iſt, iſt eine verworrene Mannigfaltigkeit, aber unter der Form eines zuſammengefaßten, und in ſofern Einheit. Wir beziehen aber das organiſche Afficirtſein immer auf ein Sein, theils auf unſer eignes, theils auf das außer uns. So repräſentirt uns alſo das organiſche in dem Denkact das Sein für das Denken als ein zuſammenzufaſſendes, ſo daß das Denken, die organiſche Function als Anfang geſezt, mit dem Zuſammenfaſſen beginnt. Die Richtung der intellectuellen Thätigkeit dagegen hat ſich uns dargeſtellt als ein ſonderndes Sezen, welches zugleich Entgegenſezung iſt. Alſo der intellectuellen Function gehört an die Identität von Sezen und Entgegenſezen, welches im wirklichen Denken bezogen wird auf jenes zuſammengefaßte. So ſteht die Bildung

dente Vorausſezung iſt die Identität von Sezung und Entgegenſezung = Identität des Denkens und Seins für das Sein, und Identität des Seins und Denkens für das Denken, beides für uns *).

(NB. Dieſe Stunde iſt mir wenigſtens in der Erinnerung etwas verworren.)

---

von einzelnen und allgemeinen Vorſtellungen, weil ſie auf der organiſchen Thätigkeit beruhen, unter der Potenz des Zuſammmenfaſſens, wenn auch dieſes ſelbſt an und für ſich noch ein verworrenes iſt. Steht dagegen ein Denkact unter der Potenz der intellectuellen Thätigkeit: ſo hat er die Form der Entgegenſezung. Jenes iſt eine Wahrnehmung, und auch die allgemeinen Vorſtellungen ſind nichts als ein durch größeres Zuſammenfaſſen geſteigertes Wahrnehmen; dieſe dagegen iſt das Denken im engern Sinne. Denken wir uns das im Fortſchreiten nach ſeinem eignen Geſez: ſo geſchieht das nur durch entgegenſezendes Sezen, es iſt nichts als eine fortſchreitende Entgegenſezung von höheren Gegenſäzen zu niederen. Der Anfang, der allen Denkacten dieſer Art vorauf geht, muß alſo hier eine urſprüngliche Entgegenſezung ſein, welche alle untergeordneten implicite in ſich hat. Die einen Denkacte ſind uns demnach gegeben als fortſchreitende Zuſammenfaſſungen, die andern als fortſchreitende Entgegenſezungen. Aber das wirkliche Denken iſt nur in dem Bezogenwerden beider Functionen auf einander.

*) Vorleſ. Was wird alſo von hier aus der tranſcendente Grund alles wirklichen Denkens ſein? Die Vorausſezung des Füreinanderſeins beider Functionen, und alſo auch deſſen, was ſie beide repräſentiren, des Seins und des Denkens. Urſprünglich iſt, wie geſagt, uns beides als eins gegeben in unſerem eigenen Sein; aber wir müſſen dieſe Identität auch vorausſezen als Reſultat der Totalität des wirklichen Denkens, d. h. die Einheit des Denkſtoffes und der Denkform. — Dies iſt jezt nur eine Formel, die wir in eine Anſchauung verwandeln müſſen. Der Anfang des Denkens von der Seite der intellectuellen Function iſt, wie oben geſagt iſt, die urſprüngliche Entgegenſezung, und das iſt die des Subjects als denkenden und des Objects als ſeienden, und die Totalität des Denkens von hier aus iſt nur die fortſchreitende Entgegenſezung von der urſprünglichen Entgegenſezung deſſen, was als eines gegeben iſt in uns ſelbſt. Auf der Seite der organiſchen Function iſt der Anfang das Zuſammenfaſſen, und das Denken in ſeiner Totalität die fortſchreitende Zuſammenfaſſung von der urſprünglichen Zuſammenfaſſung deſſen aus, was urſprünglich entgegengeſezt gegeben iſt. Denn Denken und Sein iſt urſprünglich entgegengeſezt, in uns nämlich; denn in der denkenden Function iſt das Object, das Sein, das thätige, und das Subject das leidende, dagegen in der wollenden Function iſt das Denken das thätige

Die erſte Frage war geweſen, ob beide Denkformen könn- XXXII.
ten Wiſſen ſein, oder nur die mittlere. Wir müſſen ihnen zuſchreiben werdendes Wiſſen zu ſein, weil die mittlere doch durch das Ausgehen von beiden entſtanden iſt. Aber ſie ſind es auch nur im Zuſammentreffen, nicht minder in der Fortſezung, wie im erſten Auffaſſen. Beiſpiel, aus der Wahrnehmung entſtandenes allgemeines Bild einer Thiergattung wird erſt werdendes Wiſſen, wenn aus Conſtruction von Theilung in geballte und ungeballte Materie durch Gegenſaz zwiſchen lebendigem und todtem auf animaliſches Leben, und weiter durch Gegenſaz bis zum Ort der Gattung gekommen iſt. Iſt nun lezteres noch nicht geſchehen: ſo bleibt erſteres noch werdendes Wiſſen, wenn nicht völlig abgeſchloſſen wird. Digreſſion über die Einſeitigkeit der Apoſterioriſten und der Aprioriſten und das Verhältniß des ſcheinbar ſkeptiſchen

---

und das Sein das leidende. Im Gebiet des Zuſammenfaſſens liegen die Exemplificationen ſehr nahe, und ſind auch ſchon vorgekommen; aber auf dem Gebiet der Entgegenſezung müſſen wir uns das noch zur Anſchauung bringen. Da haben wir die beiden Formen Urtheil und Begriff, die leztere im weitern Sinne, wo auch die Vorſtellung darunter zu begreifen iſt. Im Begriff iſt immer eine Einheit, die geworden iſt aus der Vielheit durch Zuſammenfaſſen, und in der Totalität der Begriffe haben wir die Geſammtheit des zuſammengefaßten. Eben ſo iſt das Urtheil ein Verknüpfen. Wir waren im Zuſammenhang unſrer Unterſuchung auf das Urtheil gekommen, indem wir ſagten, daß der Begriffsanfang durch daſſelbe in den vollſtändigen Begriff verwandelt wird. Da zeigt ſich nun gleich, daß das Urtheil immer auf der Entgegenſezung beruht. Denn da bleibt das Subject immer daſſelbe, das Prädicat aber wechſelt, und in ſofern wird Subject und Prädicat immer entgegengeſezt, indem ich mir bewußt bin, dem Subject können noch andre Prädicate zugeſchrieben und das Prädicat noch andern Subjecten beigelegt werden, die ich aber jezt ausſchließe. So ruht alſo das Urtheil weſentlich auf der Entgegenſezung, wie der Begriff auf der Zuſammenfaſſung. Das liegt ſchon in unſrer deutſchen Sprache. — Nun werden wir von hier aus unſre obige Frage (nach dem tranſcendenten Grunde alles wirklichen Denkens) beantworten können. Vorher aber noch eine Zwiſchenfrage. (Siehe XXXII.)

wiſſenwollenden zu ihnen. Im lezteren liegt der tranſcendente Grund als Impuls am wirkſamſten vor *).

*) Vorleſ. Das Denken, welches vom organiſchen Afficirtſein beginnt, nennt man auch Erfahrung, oder das Denken a posteriori, das andre das a priori. Die Frage iſt nun, ob beides dem Inhalte nach verſchieden ſei, ſo daß das dadurch gegebene Sein auch ein verſchiedenes wäre. Indem wir eine dritte Form aufſtellten, in welcher die beiden andern in einander aufgehen, haben wir uns ſchon dafür entſchieden, daß das von beiden Denkacten repräſentirte Sein nicht ein verſchiedenes iſt, ſondern daſſelbe, und wir werden ſagen müſſen, nur in dem Maaß als das in beiden geſezte Sein identificirt wird, iſt ein werdendes Wiſſen. Hier iſt nun der Ort ein weit verbreitetes Mißverſtändniß zu berühren, welches dazu beigetragen, die Fortſchreitung des Wiſſens zu hemmen. Einige behaupten nämlich, die Wahrheit ſei nur in dem Denken a posteriori, und ſezen damit das von dem andern Denken repräſentirte Sein gleich Null. Aber wenn ſie doch zugeben müſſen, daß die aprioriſchen Denkacte wirkliche Denkacte ſind, und alſo auch, daß, wie alles Denken ein Sein, ſo auch dieſes das Sein der ſo denkenden darſtelle: ſo können ſie dieſes Sein wenigſtens nicht gleich Null ſezen. Andrerſeits dagegen wird behauptet, die Wahrheit ſei nur in dem aprioriſchen Denken, das andere gebe nur das zufällige. Aber man wird doch anerkennen müſſen, daß auch das aprioriſche Denken nicht anders als zeitlich in dem einzelnen vorkommt. Sollte alſo das ſo entſtandene Denken kein Wiſſen ſein können: ſo gäbe es überhaupt kein Wiſſen, und wäre die ganze Wahrheit, ſofern ſie eine zeitliche Exiſtenz in uns hat, in das Gebiet des zufälligen verwieſen. Darum werden wir uns nur von dieſen Einſeitigkeiten frei halten, wenn wir ſagen, In jedem der beiden Denkacte iſt Wahrheit, und alſo auch ein Sein repräſentirt, und zwar in beiden daſſelbe; aber ein Werden des Wiſſens iſt nur, ſofern das eine auf das andre bezogen wird. Z. B. Geſezt, es wäre uns auf dem Wege der Wahrnehmung irgend eine Species der lebenden Natur, es ſei der Thiere oder Pflanzen, geworden. Das iſt nun eine Vorſtellung und hat ein Uebergewicht der organiſchen Function; wann aber wird es ein Werden des Wiſſens ſein? nur, wenn die andre Reihe von Denkacten, welche ſich im Entgegenſezen bewegt, hinzukommt. Nehmen wir nun da das allererſte, das Aufgefaßthaben der chaotiſchen Mannigfaltigkeit: ſo könnte man hier einen Gegenſaz machen zwiſchen gebundener und freier Materie, die erſte mit dem Uebergewicht der Contraction, die andre mit dem der Expanſion. Dann kommen wir zu der Vorſtellung der Weltkörper, und dann weiter zu dem Gegenſaz des todten und des lebendigen, und in dieſem zu dem des animaliſchen und vegetabiliſchen, und wären wir nun in der weiteren Conſtruction von Ge-

Die Frage, Was ist, in sofern das werdende Wissen in diesen beiden Formen ist, der transcendente Grund des Wissens?*) beantwortet sich so, Das Zusammentreffen sollen beider Formen in Einem Act, oder die vorausgesezte Gleichhaltigkeit der Bilder und Formeln. **) Nun sind wir aber hiebei nur von der Einen XXXIII.

---

gensäzen auf den Punkt gekommen, wo jene aus der Wahrnehmung entstandene allgemeine Vorstellung ihren Ort hat, dann hätten wir das Wissen. Nun aber gehen beide Operationen unabhängig von einander ihren Weg fort; soll daher auch hier eine Fortschreitung zum Wissen sein: so müssen wir immer, so lange noch kein Zusammentreffen beider Operationen gegeben ist, unsre Ueberzeugung zurükkhalten, und nur indem wir die andre Operation anticipirend hinzunehmen, werden wir das Wissen erreichen. Jene Mißverständnisse sind nur eine Hemmung im Fortschreiten des Wissens. So zeigt es sich auch in der Geschichte. In den Naturwissenschaften treten oft verschiedene Systeme auf, ausgehend von allgemeinen Vorstellungen, theils von gegebenen Dingen, die aufgestellt werden, theils von Kräften, die den Erscheinungen zum Grunde gelegt werden, und man schloß ab, ehe der Prozeß der Construction auf demselben Punkt angelangt war. Aber die einen wie die andern Systeme haben die Wissenschaft nicht weiter gebracht. Wenn man sich dagegen die Aufgabe stellt, das Wissen nur erreichen zu wollen in dem Zusammentreffen beider Richtungen: so wird man jene Vorstellungen, welche einseitig das eine berükksichtigen, nur für provisorische halten können. Zwar wird man dann von solchen, die in jener Einseitigkeit stehen, für einen Skeptiker gehalten, aber es ist nicht der falsche sondern der wahre Skepticismus, welcher nichts anderes als die Wahrheit und das Wissen will, und in welchem der transcendente Grund alles Wissens lebendig ist als Impuls, und es ist nur die Unkräftigkeit dieses Impulses, welche jene zu einem voreiligen Abschließen der Ueberzeugung führt, was etwa nur dem geschäftlichen, dem Denken um eines anderen Interesses willen, angemessen ist.

*) Vorles. Kehren wir nun von hieraus zurükk zu unserer eigentlichen Hauptfrage, dem Grunde des Wissens: so werden wir sagen müssen, daß, wie die Ruhe des Denkens, oder das Wissen, nur ist in dem Zusammentreffen beider Elemente in Einem Moment, so auch in dem transcendenten Grund des Wissens zweierlei liegen muß, nämlich die Beziehung beider Operationen auf einander u. die Einheit des Denkens u. des Seins. Dies beides bildet die beiden Bestandtheile, welche zusammen auf gleiche Weise das Wissen constituiren, und was wir oben (XXXI.) als Formel für den transcendenten Grund gesezt haben.

**) Vorles. Wir kommen nun zu einer neuen Betrachtung, nämlich zu der Frage, wie dieser transcendente Grund des Wissens sich

zu den Regeln des Verfahrens verhält, welches beides wir oben (XII.) identificirt haben. Der Grund des Denkens iſt zwar ſelbſt kein Denken, aber indem wir ihn ausſprechen, wird er eo ipso ein wirkliches Denken, und in ſofern nun ſoll er zugleich die Regel des Verfahrens enthalten. Da müſſen wir noch einmal zurükkgehen auf die beiden Formen des Denkens, Begriff und Urtheil. Wir haben bisher überwiegend den Begriff betrachtet, einmal wie er beim Uebergewicht des organiſchen als Bild ſich geſtaltet, und dann auf der intellectuellen Seite als Conſtruction, oder beſſer als Formel erſcheint. Da müſſen wir alſo eben ſo das Urtheil betrachten. Außerdem aber zu unterſuchen, ob das beides auch die einzigen Formen des Denkens ſind. Das richtigſte Verfahren wird hierbei ſein, daß wir die beiden Formen in ihrem Verhältniß zu einander betrachten, um zu ſehen, ob uns das nicht auf eine dritte Form führt. Den Syllogismus können wir als eine ſolche nicht anführen, denn der iſt nicht ein einzelner Denkact, ſondern ein Verfahren im Fortſchreiten von einem Denkact zum andern. Gehen wir alſo vom Begriff aus im weiteſten Sinne des Wortes, und zwar zunächſt von der Seite deſſelben, wo das organiſche überwiegt: ſo iſt das erſte hier eine einzelne Vorſtellung. Nämlich es wird ein Etwas geſondert aus der chaotiſchen Mannigfaltigkeit der organiſchen Affection. Stellen wir dieſes einzelne mit anderm ähnlichen zuſammen: ſo kommen wir auf höhere Vorſtellungen. Denken wir uns aber den entgegengeſezten Weg: ſo kann uns, wenn wir von der einzelnen Vorſtellung in derſelben Linie bleibend hinabſteigen wollen, eine neue Vorſtellung nur entſtehen, wenn wir daſſelbe Etwas in ſeinen verſchiedenen Zuſtänden auffaſſen. Sagen wir z. B. a iſt ein ruhendes und ein ſich bewegendes: ſo ſind wir von der einzelnen Vorſtellung a zu zwei anderen hinabgeſtiegen. Aber genau genommen doch nicht zu zwei Vorſtellungen, denn es iſt ja nur ein und daſſelbe a in ſeinen verſchiedenen Zuſtänden aufgefaßt, ſondern Urtheile ſind es, die wir durch das Entgegengenſezen von dem ruhenden und dem ſich bewegenden a gewonnen haben. Die Vorſtellung von Ruhe und Bewegung war uns nicht gegeben, ſondern wir brachten ſie mit, und indem wir ſie mit dem gegebenen Etwas verknüpften, entſtand uns das Urtheil. Daraus folgt, daß die Grenze der Vorſtellung nach dieſer Seite hin das Urtheil iſt. Gehen wir nun aber umgekehrt von der einzelnen Vorſtellung zur höheren, welche wird die höchſte ſein, unter die alle anderen befaßt ſind? Nicht die der Materie, die gar nicht im Gebiet des ſondernden Sezens liegt, ſondern die des Dinges, unter die alle zuſammengefaßt ſind. Könnten wir noch höher hinaufſteigen? Das Ding iſt nur für das Denken, ſteht alſo noch unter dem Gegenſaz von Subject und Object. Wollten wir nun dieſen auch noch aufheben: ſo kämen wir zu der Vorſtellung des Seins, das alle Gegenſäze ausgezogen hat. Aber dann müßten wir erſt das Denken ſelbſt aufgeben, denn das beſteht nur in dem Gegenſaz von Object und Subject. Wie nun aber der Gegenſaz von Object und

(organiſchen) Begriffsform ausgegangen; wir müſſen alſo auch von der andern und dann auch vom Urtheil ausgehen. Aber erſt die Frage, ob dieſe beiden Formen das Denken erſchöpfen. Dies müſſen wir zunächſt aus ihrem gegenſeitigen Verhältniß erkennen. Organiſcher Begriff = Bild als einzelnes läßt kein Herabſteigen in derſelben Form mehr zu, ſondern nur Mannigfaltigkeit von Urtheilen. Bild als allgemeinſtes = Ding läßt kein Hinaufſteigen zu, als indem man auch den Gegenſaz von Subject und Object aufhebt. Damit fällt aber die Wirklichkeit des Denkens auch weg. Aber es entſteht die Aufgabe der Entgegenſezung, d. h. die Aufgabe des Urtheilens; denn Entgegenſezung iſt nur in Form des Urtheils.

Betrachtung der Urtheilsform. Das leere Urtheil iſt nur das Sezen ſelbſt, oder anfangende Begriffsbildung ſelbſt in der Form des Urtheils, welche nur die Wiederholbarkeit oder das Feſthalten des geſezten bedeutet. Das uneigentliche Urtheil habe ich übergangen, worin nämlich der höhere Begriff vom niederen prädicirt wird. Das eigentliche, d. h. das, wodurch das Prädicat erſt in das Subject hineingeſezt wird, hat ſein Maaß in der Spannung beider Begriffe; je beſtimmter ſie auseinandertreten, deſto mehr iſt das Urtheil. Das Prädicat kommt zum Subject als deſſen geweſenes Nichtſein. Je mehr ſchon durch Urtheile in das Subject hineingeſezt iſt, deſto weniger Urtheils- XXXIV.

Subject nur aufgehoben und beides eins iſt im Urtheil: ſo ſehen wir, daß auch nach dieſer Seite hin der Begriff begrenzt iſt durch das Urtheil. Fänden wir nun daſſelbe auch auf der Seite des Begriffs als Formel, und dann auch beim Urtheil, daß es ſeinerſeits ſein Ende im Begriff hat: ſo hätten wir die vollkommenſte Ueberzeugung, daß Begriff und Urtheil die beiden einzigen Denkformen ſind. Indeß brauchen wir die Unterſuchung in Beziehung auf den Begriff als Formel nicht durchzuführen. Wir verſiren ja hier immer im Gegenſaz, und betrachten wir dieſen ſelbſt: ſo iſt er nur Denken unter der Form des Urtheils. Das Urtheil aber müſſen wir noch eben ſo betrachten wie den Begriff. (S. die folg. Stunde.)

ſtoff bleibt übrig, und das Urtheil hört auf in dem **abſoluten Subject**, in welches alles geſezt iſt*). Von der andern Seite, das Prädicat kommt zum Subject als auch in anderm ſeiendes. Wenn aber alles als Prädicat geſezt iſt: ſo bleibt kein Subject übrig, ſondern ein **gemeinſchaftliches Sein** **).

Folgerung. **Die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile** (Begriffsgrenze) **und die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seins** (Urtheilsgrenze) **ſind daſſelbe*****). **Die abſolute Einheit des Seins** (Begriffsgrenze) **und das abſolute Subject** (Urtheilsgrenze) **ſind daſſelbe** †).

Ob beides dem tranſcendenten Grunde angehörig, wäre noch Gegenſtand einer Unterſuchung.

---

*) und das ſelbſt nur unter der Form des Begriffs geſezt ſein kann. Vorleſ.

**) Die Geſchiedenheit des Seins wird aufhören und eine abſolute Gemeinſchaftlichkeit eintreten, denn wenn alle Prädicate allen Subjecten beilegbar ſind: ſo iſt dadurch alles identiſch und gemeinſchaftlich geworden, und nichts von dem andern geſchieden. Iſt die chaotiſche Verworrenheit in eine beſtimmte Vielheit von beſtimmten Einheiten aufgelöſt: ſo iſt das das Syſtem der Begriffe als Subjecte; wenn aber in dieſem alles allem beigelegt iſt: ſo hört die Geſchiedenheit auf; d. h. ſezen wir das abſolute Prädiciren: ſo hört das Subjectſezen auf, ſo wie bei dem Sezen des abſoluten Subjects das Prädiciren aufhört. Hört aber das Subjectſezen auf: ſo hört auch das Urtheilen auf, und wir haben alſo die Grenze des Urtheils von dieſer Seite, nämlich die Gemeinſchaftlichkeit des Seins, die wir nur als Begriff ſezen können. Vorleſ.

***) Das zeigt ſich ſo, Wenn ich urtheile, um ein unbekanntes Etwas aus der Verworrenheit zu bringen: ſo muß ich dies auf die Geſammtheit des Seins beziehen, d. h. ich gehe aus von der Gemeinſchaftlichkeit des Seins. Sonſt gäbe es keine Sezung, welche zugleich Scheidung wäre. Alſo die Möglichkeit der Urtheile und die Gemeinſchaftlichkeit des Seins iſt ein und daſſelbe und das, was den Uebergang vom Urtheil zum Begriff möglich macht. Vorleſ.

†) Denn da in der abſoluten Einheit des Seins alles eingeſchloſſen iſt, und eben deshalb nichts von ihr prädicirt werden kann: ſo iſt ſie auch das abſolute Subject; und eben ſo, da dieſes nichts außer ſich hat, weil nichts von ihm prädicirt werden kann: ſo iſt es auch die abſolute Einheit des Seins. So zeigen ſich alſo auch von dieſer Seite die Grenzen des Begriffs und des Urtheils als dieſelben. Und da Begriff und Urtheil die einzigen Formen des werdenden Wiſſens ſind: ſo ſind dieſelben Grenzen auch die des werdenden Wiſſens überhaupt. Vorleſ.

Aber es folgt 1. Wenn Begriff in Urtheil zu Ende geht und Urtheil in Begriff, daß es andre Formen nicht giebt *), und daß 2. was den Uebergang überhaupt bildet, auch der Grund ſein muß von jedem Uebergang.

1. Das Sein, welches dem Begriff, und das Sein, welches dem Urtheil entſpricht, iſt nicht zweierlei, ſondern daſſelbe. Denn ſonſt könnte es keinen wirklichen Uebergang geben, ſondern nur die gleichartigen Momente gehörten zuſammen, und jeder Uebergang wäre nur zufällige Unterbrechung. XXXV.

2. Was jedem Uebergang zum Grunde liegt, das liegt auch dem wiſſenwollenden Denken überhaupt zum Grunde, da bei jedem anfangenden Denken ſchon der Uebergang poſtulirt iſt, und gehört daher dem tranſcendenten Grunde.

3. Dies iſt alſo Beziehung der abſoluten Einheit des Seins, die uns aber nirgend im wirklichen Denken gegeben iſt, auf die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seins, die uns auch nirgend gegeben iſt. Dazwiſchen liegt beſtimmte Vielheit des Seins als Reſultat der Begriffsbildung = Syſtem der feſten Formen, und Beziehung des auseinandergetretenen auf einander durch Bejahung und Verneinung als Reſultat des Urtheils. Zugleich die doppelte Richtung auf beide Enden. Jeder ohne ſolche Richtung denkende will nicht das Wiſſen, entweder überall nicht als poſitiver Skeptiker, oder nur in dieſem Act nicht, weil er eine freie Combination iſt. Dieſer Ausdruck des tranſcendenten Grundes muß nun auch der ſein, welcher ſich am beſtimmteſten auf die formale Seite bezieht, weil er den Uebergang aus einem Moment in den andern bezeichnet **).

*) Vorleſ. Faſſen wir beides (daß der Begriff in Urtheil, das Urtheil in Begriff endet, d. h. daß wo der Begriff aufhört, das Urtheil anfängt, und umgekehrt) zuſammen: ſo folgt daraus, daß das Denken in dieſen Formen erſchöpft iſt; denn um eine andere Form zu haben, müßten wir aufgehört haben im Begriff oder Urtheil zu denken.

**) Vorleſ. Das abſolute Subject iſt ein Ausdruck für die Geſammthe-

des Denkens; denn es iſt darin alles geſezt, was im Denken enthalten ſein kann. Dieſes hatten wir gleichgeſezt der abſoluten Einheit des Seins, welche uns entſtanden war durch Aufhebung aller Gegenſäze. Die Formel Unbeſtimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile, ſchließt die Möglichkeit von Entgegenſezung von Subject und Prädicat in ſich, und in der Formel Gemeinſchaftlichkeit des Seins iſt eine Vielheit des Seins geſezt, denn ohne Vielheit keine Gemeinſchaftlichkeit. Alſo in der abſoluten Einheit des Seins iſt die Vielheit aufgehoben, in der Gemeinſchaftlichkeit des Seins die Einheit; aber beides iſt immer in Beziehung auf einander, weil nur dadurch ein Uebergang von der einen Form in die andre möglich iſt. Beziehen wir das auf das Wiſſen in ſeinem Werden: ſo erhalten wir die Formel, Die abſolute Einheit des Seins ſezen wir voraus, indem wir die Gemeinſchaftlichkeit des Seins hervorbringen im Denken, und die Gemeinſchaftlichkeit des Seins ſezen wir voraus, indem wir die abſolute Einheit des Seins hervorbringen im Denken. Denken wir uns alſo die Begriffsbildung vollendet, wo wir eine ſolche Vielheit haben, denn jeder Begriff iſt etwas für ſich im Denken: ſo müſſen wir ſie beziehen auf die Gemeinſchaftlichkeit des Seins, d. h. jedes muß ſo durch das andre bedingt erſcheinen, daß in jedem zugleich das andre iſt. Das iſt die Vorausſezung des allgemeinen Zuſammenhangs des als vieles geſezten Seins, und dieſe iſt von dieſer Seite das allem wirklichen Denken, ſofern es Wiſſen werden will, zum Grunde liegende. Eben ſo iſt es auf der andern Seite; die abſolute Einheit des Seins oder das abſolute Subject iſt immer daſſelbe mit der Gemeinſchaftlichkeit des Seins, d. h. wir haben ſie nur in der durchgängigen Aufeinanderbeziehung deſſen, was als vieles geſezt iſt. Ohne das wäre die abſolute Einheit des Seins nur ein leerer Gedanke; ſie wird nur ein erfüllter, wenn ſie als aus der Vielheit entſtanden geſezt wird. Denken wir uns die Vielheit des Seins unter der Form der Begriffsbildung: ſo haben wir die Geſammtheit der feſtſtehenden Formen des Seins, doch ſo, daß das Geſchiedenſein derſelben nur ein relatives iſt und wir alles in der abſoluten Einheit des Seins zuſammenfaſſen können. Wir ſezen die Vielheit nur in Beziehung auf die Einheit, und dieſe nur vermittelſt jener. So wie das Geſeztſein der Vielheit in Beziehung auf die Einheit durch die Form des Begriffs: ſo das der Einheit in Beziehung auf die Vielheit durch die Form des Urtheils. Das eine ſtellt dar das Auseinandertreten des Seins, das andre den allgemeinen Zuſammenhang des auseinandergetretenen. Wie nun das Wiſſen dasjenige Denken iſt, welches mit dem Sein identiſch iſt: ſo haben wir alſo hier folgende Vorausſezung. Das Sein für das Denken iſt ein relativ auseinandergetretenes in allgemeinem Zuſammenhang, und das Denken für das Sein iſt das Producirен beſtimmter Formen, theils ſolcher, welche dem Auseinandertreten des Seins (Begriffe), theils ſolcher, welche dem allgemeinen Zuſammenhang des auseinander-

Liegt alles Wiſſen werdende Denken zwiſchen dieſen End- XXXVI.
punkten *): ſo iſt es auch ein Schweben zwiſchen ihnen in entgegengeſezter Bewegung. Zwiſchen beiden liegt das Syſtem der Begriffe, möglichſt in der gleichen Entwikkelung von beiden Seiten aus gedacht, und die Geſammtheit der Urtheile. Beides als vollendetes Wiſſen geſezt, was entſpricht ihm im Sein? Dem Syſtem der Begriffe die feſten Formen des Seins, jedes aber nur, weil unter dem abſoluten Zuſammenhang als relativ für ſich beſtehend. Der Geſammtheit der Urtheile entſpricht die der Thatſachen. (Im weitern Sinne ſind auch die uneigentlichen Urtheile Thatſachen = Verſchiebbarkeiten des Schema). Beides aber iſt daſſelbe. So ſchlichten wir den Streit zwiſchen dem Stehn und Fließen des Seins. Die eine Behauptung bezieht ſich auf das abſolute Subject, die andere auf die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seins. Beide haben Recht in dem was ſie ſezen, beide Unrecht in dem was ſie ausſchließen. Die beſtändige Beweglichkeit iſt an dem feſten, und das beharrliche iſt im beſtändigen Wechſel. —

Betrachten wir den Begriff für ſich im Schweben zwiſchen dem höheren und niederen: ſo entſpricht dem höheren das Sein

---

getretenen (Urtheile) entſprechen. Dieſes beides geht aller Richtung auf das Denken voraus; es iſt auf der einen Seite Vorausſezung, und dann Denken, auf der andern Impuls, und in ſofern That. Das urſprüngliche dabei iſt die That, nämlich die That des Uebergehens von einer Form in die andre, ohne welche es keine Entwikkelung des Denkens gäbe. Wollen wir uns aber ihrer bewußt werden: ſo geſchieht das immer nur unter der Form der Vorausſezung, und fragt man wiederum, Was heißt das, ich ſeze bei meinem Denken dies voraus? ſo iſt die Antwort, Nichts anderes, als ich handle in meinem Denken danach. Wollte jemand nicht das vorausſezen und nicht danach denken: ſo könnte er nicht das Wiſſen wollen. So haben wir hier den tranſcendenten Grund des Wiſſens zugleich in Beziehung auf den formalen Theil unſerer Aufgabe. Denn nur von dieſer Formel aus werden wir die Regeln des Verfahrens für die Begriffsbildung, für die Urtheilsbildung und für den Uebergang von der einen zur andern finden.

*) nämlich der abſoluten Einheit und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins.

als Kraft, dem niederen das Sein als Erscheinung. Die untergeordnete Kraft ist eine Erscheinung der höheren *).

XXXVII. Erklärung darüber, wie die beiden Sätze zusammenstimmen, daß dem Begriff überhaupt die relativ substantiellen Formen entsprechen, und dem höheren und niederen das Sein als Kraft und Erscheinung. Dies muß betrachtet werden im Subjectsbegriff und im Prädicatsbegriff. Leztere sind auch Formen des Seins, wenn auch nicht Raum erfüllende. Aber auch dies gleicht sich aus, wenn man bedenkt, daß so wie Prädicatsbegriffe auch Subject werden (infinitivische und adjectivische Substantive), so werden dann die Subjectsbegriffe Prädicate (z. B. die Centripetalkraft inhärirt allen Weltkörpern). Erscheinung in unserm Sinn ist aber auch feste Form des Seins, nämlich der Complexus der Erscheinungen einer Kraft constituirt die Arten zu sein derselben. (Anmerk. So kann man auch Gattungen als Kraft ansehen und die Species eben so als ihre Erscheinungen.) **)

XXXVIII. Ueber die hier gebrauchten neuen (d. h. in unseren Auseinandersezungen noch nicht vorgekommenen) Ausdrükke ***). Es

*) Vorles. Die niederen Begriffe sind nur des höheren Begriffes Art und Weise zu erscheinen, der höhere Begriff ist die lebendige Quelle der Erscheinungen. Wir werden aber auch sagen können, Das Sein, welches dem System der Begriffe entspricht, ist gesezt in den Kräften, und das Sein, welches der Gesammtheit der Urtheile entspricht, ist gesezt in den Erscheinungen. Die Erscheinungen sind nichts als die aus den Kräften hervorgegangenen Thatsachen; das sich gleichbleibende Sein ist also das System der Kräfte, das sich beständig verändernde ist die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen.

**) Vorles. Der Gegensaz ist ein fließender, d. h. die Prädicatsbegriffe als Kraft sind eben so feste Formen des Seins wie die Subjectsbegriffe als Dinge, und umgekehrt. Jede Kraft hat ihre verschiedenen Arten und Weisen zu sein, und das sind ihre Erscheinungen. Aber weil sie sich in bestimmten Thätigkeiten wiederholen: so sind sie feste Formen des Seins, und nur die Thatsachen sind es, die das wechselnde aussagen. Diese liegen aber im Gebiet des Urtheils.

***) Vorles. Die Sprache fängt niemals an sich durch die Wissenschaft zu bilden, sondern durch den allgemeinen Verkehr; die Wissenschaft kommt erst später dazu, und bringt nur eine Erweiterung, keine neue Schö-

kommt darauf an uns über ſie im Zuſammenhang mit den früheren zu erklären und im Zuſammenhang mit dem Gebrauch im gemeinen Leben. Feſte Form des Seins in Bezug auf Gegenſaz zwiſchen Stoff und Form, wie ſchon vorgekommen in Denkſtoff und Denkform. D. h. Sein iſt daſſelbe in Sonderungsweiſe und Gegenſaz, was verſchieden iſt in Raum- und Zeiterfüllung *).

Man könnte denken, auf Subjectsbegriff wäre eher Form anwendbar, und auf Prädicatsbegriff eher Kraft; alsdann, wenn Kraft und Erſcheinung als zuſammengehörig gelten, würde zum

---

pfung, in der Sprache hervor. Da nun die Wiſſenſchaft oft die Richtung nimmt von vorn anzufangen: ſo muß ſie für neue Gedanken auch neue Ausdrükke wählen. Neue Stammwörter zu bilden würde nichts helfen, da dieſe doch wieder durch ſchon vorhandene erklärt werden müßten; man muß alſo Ausdrükke des gewöhnlichen Lebens in einem andern Sinne nehmen, und es kommt nur darauf an zu zeigen, in welchem, und daß dieſer nicht willkührlich gewählt iſt, ſondern mit dem gewöhnlichen in Analogie ſteht. Dies wird nun unſre Aufgabe ſein in Beziehung auf die von uns gewählten Ausdrükke, Feſtſtehende, ſich gleichbleibende Form des Seins als entſprechend dem Begriff überhaupt; Kraft und Erſcheinung als entſprechend dem höheren und niederen Begriff, und Thatſache als entſprechend dem Urtheil.

*) Vorleſ. Die Selbigkeit der Form beim Wechſel des Stoffes iſt das dem Begriffe entſprechende Sein. Oder, Was uns bei Verſchiedenheit des Stoffes d. h. der Raum- und Zeiterfüllung als daſſelbe gegeben iſt, das iſt das dem Begriff entſprechende Sein. Das einzelne als ſolches iſt noch kein Begriff; es wird erſt ein ſolcher durch die Beziehung auf den allgemeinen Begriff, d. h. indem es als in der Wiederholbarkeit daſſelbe bleibend gedacht wird. Ohne ſolche Wiederholbarkeit aber auch keine Vervollkommnung des Begriffs. Nehmen wir hinzu, daß es gar keine Vollendung des Wiſſens geben könnte als durch die Zuſammenfaſſung des Wiſſens aller denkenden d. h. die Subſtitution der Denkacte des einen in die des andern: ſo haben wir als nothwendige Vorausſezung der Fortentwikkelung des Begriffs die Identität der Form bei der Differenz des Stoffs. Feſte Form des Seins heißt alſo die Wiederholung derſelben intellectuellen Thätigkeit an anderem Stoff, welches das Weſen des Begriffs iſt, und worin eben dieſes liegt, daß der Begriff als Reſultat der intellectuellen Function dem Verhalten des Seins in ſich ſelbſt entſpricht.

Library of the
THEOLOGICAL SEMINARY

niedem Begriff auf der Subjectsſeite ein anderer Terminus erfordert. Allein auch Prädicatsbegriff iſt Form des Seins, nur mit Richtung auf die Gemeinſchaftlichkeit *).

XXXIX. Wir brauchen Kraft für das auf den Organismus wirkſame Sein, Erſcheinung aber unterſcheiden wir auch im gemeinen Gebrauch von Schein, lezteren als indifferent gegen Wahrheit. Zu dem, was wir Erſcheinung nennen, ſuchen wir die Kraft, wenn ſie noch nicht gegeben iſt. Im Begriff Kraft iſt alſo geſezt Wiederholbar ſich wirkſam beweiſendes Sein als ſelbiges in mehreren (gegebenen oder zu ſuchenden verſchiedenen). Im Begriff Erſcheinung iſt geſezt Mehrere verſchiedene gleiches wirkſames. Alles ſo geſezte iſt auch das andre zwiſchen beiden Seinsgrenzen, die den Begriffsgrenzen entſprechen. —

Dem Urtheil entſpricht die Thatſache. Nämlich dem eigentlichen, nachdem alles in den Begriff aufnehmbare ſchon aufgenommen iſt. Thatſache = der Wechſel des in ſeiner Einheit gleichen Seins, als Moment der Thätigkeit und Leidentlichkeit.

XL. Dem Begriff in der Totalität betrachtet entſpricht das beſtimmt geſonderte relativ für ſich geſezte Sein, aber als Einheit der weltbildenden Kraft, deren Erſcheinung die untergeordneten Syſteme und Kräfte ſind bis zur Geſammtheit von dieſen ſelbſt, ſofern ſie noch einzelnes beſtimmen. Dem eigentlichen Urtheil in der Totalität entſpricht das gemeinſchaftliche Sein der Ein-

*) Vorleſ. Nun zu den ſpeciellen Ausdrükken Kraft und Erſcheinung. Aeußerlich betrachtet ſcheint der obige Ausdrukk Feſte Form des Seins mehr auf die Subjectsbegriffe, und der Ausdrukk Kraft mehr auf die Prädicatsbegriffe zu paſſen, dann aber auch der Ausdrukk Erſcheinung für dieſe lezteren geeigneter. Dem iſt aber nicht ſo. Bleiben wir nämlich bei dem urſprünglichen Subjectsbegriffe ſtehen: ſo iſt der gewöhnliche Ausdrukk für das Sein, das dem höheren Begriffe entſpricht, Gattung, und für das, was dem niederen, Art. Am beſtimmteſten iſt uns das gegeben im Gebiet der lebendigen Weſen, und da können wir den Gegenſaz von Gattung und Art ganz dem von Kraft und Erſcheinung gleichſezen. Denn in jeder Gattung lebendiger Weſen iſt eine eigenthümliche Lebenskraft und die Geſammtheit ihrer Erſcheinungen ſind die Arten.

zelgeſammtheit *). Moment des tranſcendenten Grundes — Das ſpeculative Wiſſen im Syſtem der Begriffe und das hiſtoriſche Wiſſen in der Geſammtheit der Urtheile ſind dem Inhalte nach gleich, d. h. es iſt daſſelbe Sein, was in ihnen repräſentirt wird; mithin die Geſammtheit des relativ für ſich geſezten Seins, und das in der abſoluten Gemeinſchaft begriffene Sein iſt beides daſſelbe. Theilung würde Annäherung an das Wiſſen unter beiden Denkformen unmöglich machen. Daher auch heben die, welche nur das eine für Wiſſen erklären, das dem andern entſprechende Sein auf und erklären es für Schein. Dieſe Identität wohnt als Impuls unſerm wirklichen Denken ein als vermittelnd den Uebergang von Begriff zu Urtheil, und umgekehrt, und geht mithin

*) Vorleſ. Es kommt nun darauf an, die Gleichſezung desjenigen Seins, welches im Begriff, und desjenigen, welches im Urtheil gegeben iſt, im tranſcendenten Grunde ſelbſt zu betrachten. Hier bekommen wir nämlich ein doppeltes Reſultat als dem tranſcendenten Grunde gleichmäßig angehörig. Gehen wir vom Begriff aus: ſo führt uns dies auf die weſentliche Zuſammengehörigkeit aller Begriffe. Denn da alle durch Entgegenſezung entſtanden ſind: ſo müſſen ſie ſich auf die Einheit beziehen, aus der ſie abgeleitet ſind, und das war die eine Grenze des Begriffs. Iſt nun die Begriffsbildung vollendet: ſo iſt die Totalität des getheilten Seins zu einer beſtimmten Vielheit geworden. So betrachtet iſt alſo das Sein ein Sich aus ſich ſelbſt entwikkelndes, nämlich aus dieſer Einheit zu einer beſtimmten Vielheit. Das thatſächliche Sein dagegen hat eben ſo eine Richtung auf die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seins, wie jenes die auf die abſolute Einheit, und ſo iſt das Sein im Gegenſaz zu jenem ein Sich gegenſeitig durch einander bedingendes. Das Gebiet des lezteren iſt das der Nothwendigkeit, das des erſteren das der Freiheit. Ferner, Die Geſammtheit aller Denkacte in der Form des Urtheils, wie ſie das Wiſſen realiſiren, conſtituirt das geſchichtliche Wiſſen; die Geſammtheit aller Denkacte in der Form des Begriffs, ſofern ſie das Wiſſen zu Stande bringen, conſtituirt das ſpeculatie Wiſſen. Beides iſt dem Inhalte nach daſſelbe und in ſeiner Identität Moment des tranſcendenten Grundes; das heißt, ſie iſt thatſächlich als Wiſſen nie gegeben, aber ſie iſt eine nothwendige Vorausſezung für alles Wiſſen werden wollende Denken.

allgemein voran, weil die erſte Auffaſſung allemal für weiteres Urtheil auffaßt.

NB. Das für ſich geſezte iſt die Subſtanz, das gemeinſchaftlich geſezte iſt das Gebiet der Wechſelwirkung. Jenes zugleich das der Selbſtentwikkelung, oder der Freiheit, dieſes zugleich das des allgemeinen Zuſammenhanges oder der Nothwendigkeit.

XLI. Recapitulation des bisherigen. Wahrheit des Seins in ſich, dazu auch die Wahrheit der Organiſation als Vermittelung zwiſchen Sein und Denken. Identität beider Functionen in allen. Duplicität der Begriffsanfänge; tranſcendenter Grund = das Warten von dem einen aus auf die andere. Begriffsgrenzen. Richtung auf das Schwanken zwiſchen beiden im Auf- und Abſteigen; tranſcendenter Grund = Vorausſezung der Identität des ſubſtantiellen Seins und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit. Uebrig iſt noch Betrachtung des Denkens im Wollen, und, wenn das Verwandſchaft mit Wiſſen hat, die Frage, ob der tranſcendente Grund ein anderer, und Aufgabe beide zuſammenzufaſſen *). Vorher noch Folgerungen aus dem bisherigen. A. Die Mittheilungsweiſe betreffend. 1. Theorie der

*) Vorleſ. Wir haben das Denken bisher betrachtet, wie es durch die organiſche und die intellectuelle Function bedingt iſt, aber ſo, daß wir das Denken als Ausdrukk des Seins faßten. Aber es giebt, wie wir ſchon geſehen, auch ein Denken, welches ein Sein poſtulirt, das Ausdrukk des Denkens ſein ſoll, nämlich das Wollen, und dieſes Denken, welches alſo in einem umgekehrten Verhältniß zum Sein ſteht, haben wir nun noch in Beziehung auf den tranſcendenten Grund zu betrachten. Die Frage iſt, Hat dieſes Denken auch eine ſolche Richtung auf das Wiſſen? Im verneinenden Falle kommt es hier gar nicht in Betracht; im bejahenden wird es unſre Aufgabe ſein, den tranſcendenten Grund dieſes Denkens zu finden. Er kann entweder ein andrer ſein oder derſelbe, als der bereits gefundene. Daß das erſte Reſultat dem Parallelismus unſeres Verfahrens ſehr ungünſtig wäre, leuchtet ein. Doch vorher ein Paar Folgerungen aus dem vorigen, die den Uebergang dazu bahnen werden.

angebornen Ideen. Richtig, wenn man darunter nur den Typus des Impulſes verſteht, unrichtig, wenn das reine Denken eine Wirklichkeit haben ſoll vor der organiſchen Function. Der Zuſtand ſtreitigen Denkens hörte dann auf.

2. Theorie der Ueberlieferung. Sinn. Wir machen aus XLII.
dem organiſchen Afficirtſein die Begriffe, ſo wie wir ſie machen, weil andre ſie eben ſo vor uns gemacht haben. Dies geht entweder auf außermenſchliche Offenbarung zurükk, was ſich aber nicht halten läßt, da es auch menſchliche Rede vorausſezt. Alſo ſezt dieſe Theorie auch die Denkform als mit dem Denkſtoff von außen gegeben *). Die eine **) iſt Uebergewicht der intellectuellen Function, die andre Uebergewicht der organiſchen; die eine geht auf die feſten Formen zurükk und ſieht Thatſachen nur als Durchgang an ***). Beide ſtimmen mit uns in dem was ſie ſezen, verfälſchen aber das geſezte, indem ſie das gegenüberſtehende aufheben †). Die Mittheilungsweiſe iſt alſo die, daß ſich in der identiſchen intellectuellen Function auf Veranlaſ-

*) Vorleſ. Entweder man ſagt, im Denkſtoff ſei doch ſchon etwas von der intellectuellen Function enthalten; er würde nicht als ſolcher ſondern immer in einer beſtimmten Form aufgenommen. Dann verliert ſich aber die Realität des Anlernens doch wieder; denn jedes ſpätere Geſchlecht hätte auch unabhängig vom früheren ſeinen Denkſtoff zugleich mit der Denkform erhalten können. Oder man ſagt, In dem erſten Menſchen iſt auch alles angelernt, aber von einem außermenſchlichen denkenden Sein, durch Offenbarung. Aber auch dieſer Ausweg iſt nur ſcheinbar. Denn die Offenbarung hätte doch nur in der Form der Rede erfolgen können, alſo müßte, um dieſe aufzunehmen, ſchon ein Denken da geweſen ſein.

**) Theorie.

***) die andre ſezt das Sein als ſchlechthin wechſelnd.

†) Vorleſ. Die Wahrheit der Theorie der Ueberlieferung iſt in der ſchlechthinigen Uebertragbarkeit der organiſchen Affection des einen in das Denken des andern, aber nicht daß auch die intellectuelle Function eben ſo übergehen kann. Die Wahrheit der Theorie der angebornen Begriffe iſt, daß der Typus der Intelligenz in allen derſelbe iſt, aber nicht in der zeitlichen Entwikkelung ein abſolut feſtſtehendes und ſich gleich bleibendes, weil nämlich das tranſcendente nur der Impuls iſt zur Fortentwikkelung des Bewußtſeins.

ſung der organiſchen Affection die Begriffe entwikkeln, welche der Geſammtheit des organiſch aufgefaßten entſprechen.

B. Die Aufhebung des Gegenſazes betreffend. Anknüpfend an den Saz, daß das wirkliche Denken aufhört, wenn die Entgegenſezung von Subject und Object aufhört, fragt ſich, da das Subject hier nur im Denken geſezt iſt, ob das wirkliche Denken auch aufhört, wenn der Gegenſaz zwiſchen Begriff und Gegenſtand und der zwiſchen Thatſache und Urtheil aufgehoben wird. Nämlich der Gegenſaz lautet, Das Denken iſt ein ſolches für das Sein, und das Sein iſt ein ſolches für das Denken.

XLIII. Im Sein als höchſter Kraft iſt das Denken als einzelne Kraft mit aufgenommen, ſomit das Subject mit in das Object hineingeſezt, eben ſo auch in den abſoluten Zuſammenhang. Aber in dem Act des Denkens ſelbſt bleibt der Gegenſaz. D. h. das Sein als höchſte Kraft iſt tranſcendental, es iſt unmittelbar kein wirkliches Denken, ſondern nur dem wirklichen Denken zum Grunde liegende Vorausſezung. Denn es iſt uns kein Denkſtoff ſolcher Art gegeben. Aber wir können uns, wie wir es oben gethan haben, in dieſer Vorausſezung ergreifen und den Impuls als ein uns innerlich gegebenes finden, und ſo wird dann dies Moment des tranſcendenten Grundes ein wirklicher Gedanke. Eben ſo iſt in dem Begriff des ſchlechthinigen Zuſammenhanges das Urtheilen mit in das thatſächliche Sein aufgenommen, wie es denn in jedem Moment ein gemeinſchaftliches Sein iſt. Der abſolute Zuſammenhang, in welchem Urtheilen als thatſächliches Sein aufgenommen iſt, iſt auch tranſcendental *), ſondern in jedem Urtheil eingeſchloſſene Vorausſezung, indem er uns nie als Denkſtoff gegeben iſt. U. ſ. w. wie oben. Das Aufgehobenſein des Gegenſazes iſt aber hier nur ein einſeitiges, denn das Denken iſt in das Sein aufgenommen, aber nicht umgekehrt. Es entſteht ſonach die Frage, ob dieſe correſpondirende Formel

*) er iſt unmittelbar kein wirkliches Denken

auch einen Inhalt hat, oder nicht. Derſelbe iſt aus dem Denken, ſofern es Wiſſen werden will, nicht abzunehmen, und ſo werden wir an den lezten Punkt geführt, der noch vor uns liegt, nämlich das Denken, welches dem Handeln zum Grunde liegt. Wir haben freilich noch außerdem unterſchieden das geſchäftliche, aber dieſes liegt auch in der Richtung des Wiſſens, denn es begehrt kein Denken, welches dem Sein nicht entſpricht, weil nur gedacht wird in Bezug auf das Verkehr mit dem Sein.

Anders iſt es mit dem freien Spiel, welches indifferent iſt XLIV.
gegen die Wahrheit des einzelnen Bildes, aber nicht indifferent gegen das Verhältniß des Bildes zu dem dem Sein entſprechenden Begriff. Denn wenn der Dichtung dieſe Wahrheit fehlt: ſo iſt ſie ſchlecht. Auf der andern Seite, wenn das freie Spiel nicht nur paſſiv aufgenommen wird, ſondern ſelbſtthätig fortgeſezt: ſo wird es ſelbſt ein Handeln, welchem ein Gedanke zum Grunde liegt, und dann wird dieſer Gedanke unſer Gegenſtand, das Handeln aber in ſeiner Beſonderheit fällt aus unſerer Betrachtung heraus. Es bleibt uns alſo das Wollen *). In

*) Vorleſ. Es iſt das Denken, welches dem Handeln zum Grunde liegt, Zwekkbegriff, das vorbildliche Denken, dem eine von uns bewirkte Modification des Seins entſprechen ſoll, dieſes im weiteſten Sinne genommen, die Modification ſei, welche ſie ſei, und eben ſo das Sein. Dies führt uns auf das ſchon ausgeſprochene zurükk, daß der nächſte Grund zur Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein in uns ſelbſt liege. In uns ſelbſt nämlich iſt unmittelbar eine Identität von Sein und Denken gegeben, und dies ſezt voraus, daß wir uns unſeres Seins eben ſo bewußt ſind, als des gegebenen Seins, d. h. als eines wirkſamen. Dadurch können wir unſer Sein als einen Theil des geſammten Seins anſehen; wir nehmen unſer denkendes Sein als ſeiendes Denken mit auf in die Einheit der höchſten Kraft. Das iſt eben der Inhalt des Selbſtbewußtſeins.

Betrachten wir nun dies Denken, welches dem Handeln vorausgeht, näher: ſo iſt es offenbar als Thatſache des Bewußtſeins ganz daſſelbe, wie das andre Denken, nur daß in dem Ausdrukk Zwekkbegriff zu liegen ſcheint, daß dieſes Denken nur in der Form des Begriffs vor-

kommt. Als Begriff muß es nun auch jene beiden Elemente in ſich haben, das organiſche und das intellectuelle. So weit iſt alſo beiderlei Denken noch gleich. Sobald wir aber ihr Verhältniß zum Sein in Betracht ziehen, zeigt ſich der gerade Gegenſaz. Das Denken, welches Wiſſen werden will, bezieht ſich auf ein vorausgeſezтes Sein; das unſern Handlungen zum Grunde liegende bezieht ſich auf ein Sein, das erſt durch uns werden ſoll. Unterſuchen wir zunächſt, ob dieſer Gegenſaz auch ſtreng und vollſtändig iſt, d. h. auf der einen Seite, ob unter dem erſten Denken nicht auch ſolches vorkommt, was ſich auf ein Sein bezieht, das erſt werden ſoll, und auf der andern, ob unter dem zweiten Denken nicht auch ſolches vorkommt, was ſich auf ein vorausgeſeztes Sein bezieht.

Die erſte Frage müſſen wir offenbar bejahen. Denn ein aſtronomiſches Jahrbuch z. B. gehört dem erſten Denken an, und bezieht ſich doch auf ein Sein, das erſt werden ſoll. Aber nicht durch uns, und ſo geſchieht dem Gegenſaz kein Eintrag. Ueberdies führen wir das Sein ſolcher Art immer wieder zurükk auf ein ſchon vorhandenes Sein, das dem Calcul zum Grunde liegt, und nur vermittelſt der Beziehung auf dieſes vorausgeſezte machen wir die Beziehung auf das künftige Sein.

Auch die zweite Frage müſſen wir bejahen, ſofern alle unſre Handlungen ſich auf ein vorausgeſeztes Sein beziehen. Sonſt würden ſie ein Erſchaffen aus Nichts ſein, das wir uns nicht zuſchrieben. Aber die Formel beim Handeln iſt immer dieſe, Weil mir das Sein ſo gegeben iſt: ſo ſoll es ſo werden durch meine That, wie ich es in meinem Denken vorbilde.

Alle Handlungen ſind entweder immanente oder tranſeunte, d. h. ſie haben ihre Vollendung entweder in uns oder außer uns. Aber genauer betrachtet hebt ſich dieſer Unterſchied wieder auf. Denn in den immanenten Handlungen iſt das Sein, was anders werden ſoll, und das Denken, wodurch es anders werden ſoll, beides gleicherweiſe das unfrige, und in ſofern iſt es immanentes Handeln. Aber es würde von keiner Handlung die Rede ſein können, wenn wir nicht einen Unterſchied zwiſchen beidem machten, und in ſofern iſt es ein tranſeuntes Handeln. Wäre nun in den andern Handlungen bloß im Denken die Möglichkeit des Anderswerden des Seins durch unſre denkende Thätigkeit geſezt, im Sein aber nicht: ſo wäre unſer Wollen ein abſolut leeres, ſo gäbe es nur Anfänge von Handlungen, kein Ende, ſo würden wir am Ende aufhören zu wollen, oder wenn wir doch müßten, uns deſſelben nur als einer Lebenshemmung bewußt ſein. Alſo liegt allem Handeln ein Bezogenſein des Denkens auf das Sein zum Grunde; ohnedas würde kein eigentliches Wollen als Denken zu Stande kommen. In dem auf das Wiſſen gerichteten Denken iſt die Beziehung ſo, daß das Denken in uns dem Sein entſprechen ſoll; in dem jezt betrachteten Denken ſo, daß das Sein dem Denken entſprechen ſoll. Und beides kann nicht auf etwas verſchiedenem ruhen, ſondern muß denſelben tranſcendenten Grund haben. Wäre dem nicht ſo: ſo würde der Zuſammenhang zwiſchen Wiſ-

dieſem nämlich ſind wir uns ſelbſt als wirkſames Denken gegeben, gleichviel ob auf das dem äußern oder dem innern Organismus gegebene.

Das Wollen iſt mit aufgenommen unter die abſolute Kraft und bildet da einen Gegenſaz zu dem nichtdenkenden Sein, aber einen vollſtändigen. Denn in Bezug auf das Verhältniß iſt an dem einen Ort Activität des Seins und Paſſivität des Denkens, an dem andern, nämlich im Zwekkbegriff, Activität des Denkens und Paſſivität des Seins. Dieſes kann aber nur denſelben Grund haben, daß nämlich Identität des Seins und Denkens uns unmittelbar gegeben iſt, nämlich in der Ueberzeugung, welche der Auffaſſung beiwohnt, die Beſtimmtheit des Seins nach der Art unſeres Denkens, mithin auch die Beſtimmbarkeit anderer Modificationen deſſelben. — XLV.

Zweiter Punkt *). Wir finden uns im Zuſtand ſtreitigen

ſen und Wollen ganz und gar aufgehoben, denn unſer Wollen bliebe dann daſſelbe, wenn auch das Sein ein ganz anderes wäre, als es jezt unſer Denken beſtimmt. Es würde aber auch aufgehoben, was wir bereits geſezt haben, der tranſcendente Grund für das Wiſſen wollende Denken, daß nämlich die feſte Form des Seins und die abſolute Gemeinſchaftlichkeit deſſelben identiſch iſt. Denn das Wollen iſt ebenſowol eine Thatſache, und als ſolche der Gemeinſchaftlichkeit des Seins angehörig, als es eine Kraft iſt, nämlich eine Kraft des denkenden Seins, und als ſolche mit aufgenommen in die Einheit der Kraft. Läge nun im Wollen als Thatſache ein anderes zum Grunde als im Denken als Kraft: ſo wäre die Gemeinſchaftlichkeit des Seins ein anderes, als die feſte Form des Seins. Alſo kann das Wiſſen mit dem Wollen nur zuſammenbeſtehen unter der Vorausſezung der Identität des tranſcendenten Grundes. In beidem iſt eine Beziehung zwiſchen Denken und Sein; im Wiſſen iſt das Sein die active, im Wollen die paſſive Seite, im Wiſſen das Denken die paſſive, im Wollen die active Seite. Dadurch erſt iſt dieſer Gegenſaz ganz real geworden.

*) Vorläuf. Gehört nun das Wollen auch in das Gebiet des ſtreitigen Denkens? Allerdings, denn immer muß gefragt werden, ob etwas gewollt werden ſoll, oder nicht. Wie eine Mehrheit von denkenden, ſo iſt eine Mehrheit der wollenden geſezt, und immer will der eine Beſtimmungen des Seins, wodurch die des anderen aufgehoben werden. Beſtände der Widerſpruch nur im Verlauf der Handlung, nicht in dem

Wollens, so daß sich aufheben würde was mehrere wollen. In diesem können wir nicht bleiben. Das Herausgehen ist nicht zu machen ohne den Begriff des Sollens.

XLVI. Wenn wir die Parallele verfolgen, müssen wir inneren Streit des Wollens = Unentschlossenheit gleich sezen dem äußern *), (Parenth. daß die Gewißheit der Freiheit nicht auf Wählen, also Unentschlossenheit, beruht, welche als Durchgangspunkt nur Unvollkommenheit bezeichnet. Der ist freier, denn er kann mehr gleichzeitig bewirken, der im ersten Entschluß beruht.

---

zum Grunde liegenden Denken: so wäre kein streitiges Wollen, sondern nur streitiges Denken über das Sein. Der eine wollte nur deshalb etwas andres, weil er das Sein anders aufgefaßt. Stellen wir uns aber beide im Wissenwollen auf denselben Punkt, und mit ihrem Wollen in Streit: so liegt dabei nicht bloß ein Irrthum des Denkens zum Grunde, sondern ein Widerspruch im Wollen selbst. Und da entsteht uns natürlich die Aufgabe dem streitigen Wollen ein Ende zu machen, und zwar ist es eine nothwendige Aufgabe, nicht nur weil Einstimmigkeit im Wollen nothwendig ist, wenn nicht überall das Resultat des Wollens gefährdet sein soll, denn das ist nur analog dem Denken um eines andern willen, sondern weil wir den andern uns identisch sezen, d. h. unser Sein und Thun auf den gemeinsamen Gattungsbegriff beziehen.

Somit sind wir für beides, für das Wissen und das Wollen, auf diesen parallelen Punkt gekommen, 1. Das allem wirklichen Denken und allem wirklichen Wollen vorausgehende Bezogensein des Seins und Denkens auf einander ist dasselbe für die Activität des Denkens und dann Passivität des Seins, und für die Activität des Seins und dann Passivität des Denkens. 2. Der Grund zur Aufhebung des streitigen Wollens ist derselbe, als der zur Aufhebung des streitigen Denkens.

*) Vorles. So wie es im einzelnen, abgesehen von seinem Verhältniß zur Mehrheit, einen Zustand des streitigen Denkens giebt, den Zweifel: so auch beim Wollen, die Unentschlossenheit. Dieser wird ein Ende gemacht durch den Entschluß, dem die That folgt. Dem Entschluß aber muß vorhergehen eine Ruhe in Beziehung auf den gewählten Zweckbegriff, ganz analog der oben besprochenen Ruhe im Denken.

Anm. Mit Unrecht sieht man die Unentschlossenheit als Zeichen der Freiheit an; sie ist vielmehr eine Unvollkommenheit, denn sie hemmt die That und ist somit zeitverderbend. Der Schein von Vorzug entsteht nur, weil man an ihr sieht, daß die Bestimmung des Seins von unserer Selbstthätigkeit ausgegangen ist.

Auch das Bewußtſein der Freiheit kommt nicht ſicherer aus der Wahl, denn wir ſind nicht klarer darüber, daß die lezte Entſcheidung von uns ausgeht) auch zugeben, daß jedes Beruhen in einem Zwekkbegriff=Entſchluß nur proviſoriſch iſt bis zur gänzlichen Uebereinſtimmung aller im Wollen, ferner daß dieſem Denken, wie dem Wiſſen, tranſcendentes zum Grunde liege, daß auch dieſes identiſch ſein müſſe mit der Regel des Verfahrens im Wollen, ſo daß dieſe aus dem tranſcendenten Grunde abgeleitet werden kann, endlich daß es nur der gleiche tranſcendente Grund iſt, indem ſonſt die Einheit unſeres Weſens müßte aufgehoben ſein. Eben ſo daß die Beziehung zwiſchen dem receptiven Organismus und dem gegebenen Sein identiſch ſein müſſe, oder vielmehr zu Einem ganzen zuſammengehörig, mit denen zwiſchen dem Organismus der Spontaneität und dem beſtimmbaren Sein. Endlich daß dies für das Geöffnetſein nach innen eben ſo gilt, wie für das nach außen.

Wir ſubſumiren ſonach auf der einen Seite das dem Wollen zum Grunde liegende Denken unter das auf das Wiſſen gerichtete, auf der andern entſteht uns nun die Theilung in phyſiſches Wiſſen und ethiſches Wiſſen und dem Sein nach in Natur und Geiſt*). Der Gegenſaz iſt aber kein abſoluter, ſchon XLVII.

*) Vorleſ. Im Geſammtgebiet des Denkens iſt uns eine Theilung entſtanden, indem einmal das Sein das active iſt und das Denken das ſecundäre, und dann wieder das Denken das active und das Sein das ſecundäre. Wir wollen das erſte das phyſiſche, das andre das ſittliche Wiſſen nennen. Jenes ſtellt ſeine Geſammtheit dar in den feſten Formen des Seins in Verbindung mit der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, dieſes in der Geſammtheit von Zwekkbegriffen und Handlungen, beides zuſammen aber macht erſt die Geſammtheit des Wiſſens aus. Das Sein, welches der Geſammtheit unſrer Begriffe und Urtheile entſpricht, d. h. die Identität der feſten Formen des Seins und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit deſſelben, iſt die Natur; das Sein, was als wollend ſelbſtthätig geſezt iſt und ſeine Geſammtheit darſtellt in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, iſt der Geiſt.

wegen der feſtgeſtellten Identität des tranſcendenten Grundes, aber auch weil wir uns ſelbſt beides ſind, nicht nur dem leiblichen nach Natur, ſondern auch wegen der Nothwendigkeit des Syſtems der Begriffe und der Geſammtheit der Urtheile iſt uns dieſes die Natur des Geiſtes *); aber die Bewegung innerhalb dieſer Natur iſt frei. Eben ſo iſt die Natur Geiſt in der Geſtaltung, denn an dieſe knüpft ſich alle Empfänglichkeit derſelben für den Geiſt, während der Stoff als Raumerfüllungsweiſe ſich gleichbleibt, und wir alle Veränderung, auch die chemiſch hervorgebrachte, auf Geſtaltsveränderung zurükkführen.

XLVIII. Der Ueberzeugungzuſtand in den auf das Wollen bezüglichen Denkbeſtimmungen ſtellt ſich dar darin, daß wir im Denken eines Zwekkbegriffes nur zur Ruhe kommen durch die Annahme der allgemeinen Zuſtimmung. Die Beziehung auf dieſelbe iſt das Gewiſſen, der Ausdrukk derſelben iſt im Geſez **). Beiden entſpricht Sollen und Dürfen. Lezteres die

*) Vorleſ. Es iſt die Natur des Geiſtes, daß er ſo denkt, wie das Sein iſt.

**) Vorleſ. Es iſt ſchon eine alte Erklärung, daß das Geſez nichts anderes ſei als der Ausdrukk eines allgemeinen Willens, d. h. ein allgemein aufgeſtellter Zwekkbegriff. In ſeinem ganzen Umfang muß das ein von der Totalität aufgeſtellter Begriff ſein, nur ſo, daß das Zuſammentreffen der einzelnen in dieſem Geſez nicht für etwas zufälliges gehalten wird, ſondern für etwas in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes begründetes. Parallele mit dem phyſiſchen, wo wir auch eine Natur des Geiſtes fanden, daß er nämlich nicht anders als dem Sein gemäß das Sein in ſich abbilden kann. Dies iſt eben darum auch ein Geſez und Natur- und Sittengeſez erſcheint als daſſelbe. Wenn man ein Naturgeſez aufſtellt: ſo ſezt man voraus, daß alles ſtreitige Denken in der Anerkennung deſſelben aufhören werde, d. h. man ſezt die allgemeine Zuſtimmung als ein nothwendiges Reſultat dazu voraus. Eben ſo auch mit dem Sittengeſez. Aber dennoch bleibt der Gegenſaz, wenngleich nur als ein relativer. Denn das Sittengeſez iſt nicht abhängig vom Sein, ſondern der einzelne denkende iſt abhängig von der Geſammtheit der denkenden oder dem Weſen des Geiſtes ſelbſt als des thätigen, das Sein beſtimmenden. Das Naturgeſez dagegen drükkt dieſe Abhängigkeit vom Sein aus.

gewordene Ruhe, wenn der Zweckbegriff vom einzelnen als solchem ausgegangen iſt und angenommen wird, es ſei kein allgemeiner Wille dagegen. Daher gehören Gewiſſen im gewöhnlichen Gebrauch des Wortes und Dürfen zuſammen als Correlata. Sollen iſt die urſprüngliche Ruhe, wenn der Zweckbegriff nicht von mir als einzelnem, ſondern als vom allgemeinen Wollen ausgeht. In dieſem iſt das ethiſche Wiſſen beſchloſſen, denn die Gewißheit in Beziehung auf die Möglichkeit des Erfolgs gehört dem phyſiſchen Wiſſen an. Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Geſammtbewußtſein = Gattungsbewußtſein, welches die allgemeine Zuſtimmung in ſich ſchließt, weil darin alle als Eins geſezt ſind *). Die als Dürfen gedachten durch das Gewiſſen nur ſecundär beſtimmten haben ihren Impuls in unſerm einzelnen individuellen Bewußtſein. Wir können aber beides nur als Eins ſezen, das Dürfen als Erſcheinung des Sollens.

Dieſes Zuſammenſein des Gattungsbewußtſeins und des individuellen in uns iſt alſo das allem wirklichen Wollen vorausgehende, und dieſes ſoll daſſelbe ſein mit dem allem Wiſſenwollen vorausgehenden. Wenn nun die Einheit von Kraft und Erſcheinung in der Einheit von Natur und Geiſt = Welt iſt, und als Identität der feſten Formen und der fließenden Thatſachen = Weltordnung: ſo ſezen wir alſo das Geſez und die Weltordnung als daſſelbe und dieſe Identität als das Sein, in welchem alle Gegenſäze aufgehoben ſind. Allein das abbildliche Denken und das vorbild- XLIX.

*) Vorleſ. Beim Sollen wird die allgemeine Zuſtimmung als das urſprüngliche Motiv des vorbildlichen Denkens anticipirt. Iſt aber dieſe Anticipation am Ende nicht bloß freies Spiel und alſo alles Handeln nach einem Soll bloß ein Handeln nach Einbildung? Das iſt der ethiſche Skepticismus. Aber dieſe Anticipation iſt uns als eine ganz nothwendige gegeben; ſie iſt das Weſen des Geiſtes als Gattungsbewußtſein und gehört dem tranſcendenten Grunde an.

liche bleiben als unſere Thatſache immer auseinander. Denn wenn auch der Gegenſaz nur ein relativer iſt, weil das abbildliche Denken auch That iſt, ihm mithin ein Zwekkbegriff, wenn auch nicht im einzelnen Moment doch der ganzen Reihe nach, zum Grunde liegt: ſo trägt doch der Denkact ſelbſt die Beſtimmtheit durch das Sein in ſich, und wenngleich im Wollen der Zwekkbegriff Gedanke iſt, der ſich auf das gegebene Sein bezieht: ſo iſt doch hernach die That die Beſtimmung des Seins in ſich. Alſo wird uns auch die Ruhe im Denken in beiden auf verſchiedene Weiſe, mithin bleiben doch die Reihen getrennt, und wir müſſen fragen, ob dieſe Differenz nicht aufzuheben iſt. Dies geſchieht im Selbſtbewußtſein. Nämlich das wirkliche zeiterfüllende Bewußtſein wird uns als Uebergang von der einen Reihe zur andern. Jedes abbildliche Denken iſt Bewußtſein von etwas, jedes vorbildliche auch. Der Uebergang als ſolcher iſt alſo Bewußtſein von Null *), objectiv betrachtet, aber **) zugleich die Identität des Subjects im vorigen und folgenden = Ich. In dieſem alſo auch der Ueberzeugungszuſtand für beide identiſch. Wir kommen zur Ruhe im abbildlichen Denken, wenn es auf die in demſelben wie das ſittliche Geſez begründete Natur des Geiſtes zurükkgeführt wird. Wir kommen zur Ruhe im Beſchließen, wenn es auf das in demſelben wie die Natur des Geiſtes begründete Geſez zurükkgeführt wird. Dieſe Identität wird im Selbſtbewußtſein aufgefaßt als Gott, und das Mitgeſeztſein Gottes in jedem Uebergang iſt die Uebertragung wie des Ich ſo auch des

*) die Grenze zwiſchen beiden, ein Aufgehörthaben des einen und Noch nichtangefangenhaben des andern. Vorleſ.

**) Vorleſ. aber auf der andern Seite das Bewußtſein der Identität unſeres Seins in beiden. Jenes iſt der Uebergang unter der Form der Paſſivität, dieſes unter der der Activität. Für das leztere iſt nun das poſitive Ausdrukk der Einheit unſeres Seins das Ich, der Inhalt des Ueberganges iſt nicht ein Bewußtſein von etwas, ſondern vom Ich, d. i. das Selbſtbewußtſein.

transcendenten Grundes von einer Reihe zur andern *).

Recapitulation. Dann Nachweiſung, daß die aufgezeigte L.
Art den transcendenten Grund zu haben im Selbſtbewußtſein daſſelbe ſei, was überall unter Gottesbewußtſein verſtanden wird, Identität von Vorſehung und Sittengeſez. Man wendet ein, die Formel ſei indifferent gegen die Frage, ob der transcendente Grund als freies Einzelweſen oder als mechaniſche Nothwendigkeit wirke, und gegen die, ob Gott und Welt eines ſei oder entgegengeſezt. Abweiſung des erſten. Gott als Einzelweſen iſt nach der Weiſe des wirklichen Denkens aufgefaßt, alſo unangemeſſen; daher auch alle Entwikkelungen dieſer Form immer un-

*) Vorleſ. Die Einheit unſeres Seins beruht darauf, daß wir im Selbſtbewußtſein den transcendenten Grund ſowol in Beziehung auf das abbildliche als auf das vorbildliche Denken haben, d. h. daß in unſerm Selbſtbewußtſein die Einheit des Seins als Weltordnung und als Geſez mitgeſezt iſt. In der Einheit des phyſiſchen und des ethiſchen Wiſſens iſt die Einheit von Weltordnung und Geſez, als beides in ſeinem Auseinandergehen in demſelben begründet. Dieſe Einheit, als das im Selbſtbewußtſein mitgeſezte, iſt das, was man überall durch den Ausdrukk Gott bezeichnet hat. Das Mitgeſeztſein Gottes in unſerm Selbſtbewußtſein iſt der weſentliche Grund der Einheit unſeres Seins im Uebergang vom Uebergewicht der Activität zum Uebergewicht der Paſſivität, und umgekehrt, vom Thun zum Denken und vom Denken zum Thun. Das transcendente in Beziehung auf das abbildliche Denken, d. h. das Denken um die Natur, iſt alſo die Idee der Welt. Denken wir dieſe in der Identität der Geſammtheit der feſten Formen des Seins und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins: ſo giebt das den Begriff der Weltordnung. Stellen wir das ethiſche unter die Potenz des phyſiſchen: ſo ſagen wir, Der Grund der Weltordnung iſt zugleich Grund des Geſezes; ſtellen wir das phyſiſche unter die Potenz des ethiſchen: ſo ſagen wir, der Grund des Geſezes iſt zugleich das Princip der Weltordnung. In dem Gottesbewußtſein iſt die Identität von beiden; es iſt derſelbe transcendente Grund in dem Auseinandergehen der beiden Functionen und in der Einheit des Selbſtbewußtſeins im Uebergange vom einen zum andern. Das iſt das, wovon alle Unterſuchung über die Regeln des Verfahrens im Denken ausgehen muß.

ter dem Vorbehalt gemacht werden das anthropoeidiſche wegzudenken. Gott als Nothwendigkeit iſt auf eine Seite des Gegenſazes geſtellt, alſo auf anderes wirklich gedachtes bezogen nicht allem zum Grunde liegend. Daher auch für dieſe Entwikkelung immer was im Gegenſaz mit Freiheit ſteht erſt muß aufgehoben werden. Unſre Formel iſt alſo nicht ſowol die Indifferenz zwiſchen beiden, als vielmehr die Erkenntniß der Unangemeſſenheit beider.

LI. Was das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt betrifft: ſo iſt es für uns keine Identität, weil Welt Begriffsgrenze iſt, aber nicht tranſcendenter Grund, ſondern das tranſcendente dafür iſt immer nur was wir als Gott geſezt *). Aber auch nicht eine ſolche Scheidung, daß wir uns Gott denken könnten ohne Welt, da wir ja nur in dem Beſtreben die Idee der Welt zu vollziehen auf die Vorausſezung Gottes kommen **).

*) Vorleſ. Wir verſtanden unter Welt nicht bloß die Natur, ſondern das Ineinander von Natur und Geiſt, ſo daß dabei alſo die Wirkſamkeit des Geiſtes im Sein mitgeſezt war. Das liegt auch ſchon in dem Ausdrukk Weltweisheit, die das phyſiſche wie das ethiſche Wiſſen begreift. Dieſe Idee der Welt war uns aber nur die Denkgrenze, d. h. der terminus ad quem, nicht der a quo.

**) Vorleſ. Soll mit der Entgegenſezung von Gott und Welt bloß die Identifikation negirt ſein: ſo haben wir nichts dawider. Aber wie die Identification von Gott und Welt auch ſo gefaßt wird, daß Gott das innere, die Welt das äußere ſei: ſo faßt man die Entgegenſezung auch ſo, daß Gott außerhalb der Welt geſezt ſei. Auf gewiſſe Weiſe iſt das in dem Leugnen der Identität mitgeſezt. Wenn nämlich die Welt erſt in der Totalität der Zeit gegeben iſt, alſo die Idee der Welt als wirkliches Denken erſt am Ende alles wirklichen Denkens, Gott dagegen das allem wirklichen Denken vorangehende iſt, wenngleich er immer nur als Vorausſezung für das Denken gegeben ſein kann: ſo iſt damit Gott und Welt außer einander geſezt, das eine als allem Denken vorangehend, das andre als folgend. Sagt man aber Gott müſſe gedacht werden können ohne die Welt: ſo liegt das gar nicht in unſerer Behauptung. Denn Gott iſt ſowol der Grund des dem Geiſte, als des der Natur einwohnenden Geſezes, wir können ihn alſo nicht anders faſſen als in der Beziehung zu beidem, alſo als den Grund deſſen, was zuſammengefaßt eben die Idee der Welt ausmacht. Das Entgegenſezen von Gott und Welt iſt alſo ſo ungehörig als das Identificiren beides geht über die Natur unſrer Aufgabe hinaus.

Aber die Richtung, Gott im Gegenſaz als Freiheit zu faſſen, haftet dem Selbſtbewußtſein an; die Richtung, ihn als untrennbar von der Welt zu faſſen, haftet dem ſpeculativen an, welches daher auch lieber ſich eigene andere Ausdrükke gewählt hat als Gott. Nur aus Mißverſtand hat die Anſicht entſtehen können, als ob Gott etwas anderes ſei als das abſolute *).

*) Vorleſ. Das Gottesbewußtſein, wie wir es beſtimmt haben, iſt die Art und Weiſe, wie wir in unſerm Selbſtbewußtſein die Identität unſeres Seins in dem Uebergang von der einen Operation zur andern, den tranſcendenten Grund des Seins und Denkens haben, und zwar in der Gleichheit der Beziehung auf das vorbildliche Denken und ſein Verhältniß zum Sein, und auf das abbildliche Denken und ſein Verhältniß zum Sein. Die Identität zwiſchen dem Grunde des Geſezes und dem Grunde der Weltordnung läßt ſich auf zwiefache Weiſe ausdrükken. Der Grund des Geſezes iſt zugleich der Grund der Weltordnung, und Der Grund der Weltordnung iſt zugleich der des Geſezes. Dem gleich ſtehen nun die beiden andern Formeln Gott als Geſezgeber iſt zugleich die Vorſehung, und Gott als Vorſehung iſt zugleich der Geſezgeber. Der Ausdrukk Vorſehung entſpricht nicht ganz unſerem Begriff, denn er bezieht ſich auf das thatſächliche Sein, deſſen Anordnung er bezeichnet, wie er denn auch die Unterſcheidung von Gegenwart und Zukunft enthält. Sagen wir nun, Gott als Geſezgeber iſt zugleich Vorſehung: ſo wird da das ſittliche bezogen auf die Ordnung des thatſächlichen Seins und dieſe durch jenes beſtimmt gedacht. Das umgekehrte wäre, Gott als Vorſehung iſt zugleich Geſezgeber. Das läßt ſich aber nicht ſagen. Denn das Geſez als Impuls iſt ein ſich gleich bleibendes und kann nicht geordnet ſein in Beziehung auf das thatſächliche, welches das beſtändig wechſelnde iſt. Daher müſſen wir dem Ausdrukk Vorſehung einen anderen ſubſtituiren. Auch in der vorigen Formel iſt er nicht ganz adäquat. Denn es liegt darin bloß die Beziehung auf das thatſächliche Sein, nicht auch auf die feſten Formen des Seins, was wir doch beides im Begriff Welt zuſammengefaßt haben. Wollen wir nun dieſe Beziehung mit ausdrükken: ſo müſſen wir ſagen, Gott als Geſezgeber iſt zugleich der Urheber des Syſtems der feſten Formen des Seins, die zuſammengefaßt ſind in dem Begriff der abſoluten Kraft. Alſo erhalten wir die Formel, Gott als Geſezgeber iſt zugleich (nicht die abſolute Kraft, denn die iſt nur Denkgrenze, ſondern) der Grund der abſoluten Kraft, d. h. er iſt Schöpfer, und der andre Werth muß nun ſo ausgedrükkt werden, Gott als Schöpfer u. Vorſehung iſt zugleich Geſezgeber, d. h. das Geſez hat ſeinen Beſtimmungsgrund in der Art und Weiſe des geſammten Seins.

LII. Die Differenz zwiſchen ſpeculativem und religiöſem Ausdrukk für den tranſcendenten Grund findet ſich von Anfang an, *θεῖον*, *εἱμαρμένη*, *ὄντως ὄν*, ens perfectissimum, das abſolute, das Urweſen *). Beides muß neben einander beſtehen; ſo

---

Dies beides müſſen wir immer in Eins zuſammenfaſſen; was wir aber nur durch Reflexion können, da wir unmittelbar immer nur eins haben.

Beide Formeln in ihrem Auseinandergehaltenſein haben eine beſtimmte Beziehung zum abbildenden und vorbildenden Denken in Hinſicht auf das Sein. Wenn nämlich das Wollen, da es eine Kraft des denkenden Seins iſt, angeſehen wird als ein integrirender Theil der Geſammtheit der Kräfte: ſo entſpricht dem die Formel, Gott iſt Geſezgeber, ſofern er Schöpfer iſt. Wenn man aber von der Entgegenſezung der beiden Denkformen, der ethiſchen und phyſiſchen, ausgeht: ſo kann man das Geſez nicht mit aufnehmen in den Complexus der feſten Formen des Seins, ſondern muß beides einander gegenüberſtellen, und das geſchieht eben in der andern Formel, Gott als Geſezgeber iſt zugleich Schöpfer. Offenbar hat nun dieſe Entgegenſezung zwiſchen dem Verhältniß des Denkens zum Sein im vorbildlichen und abbildlichen Denken ihren eigentlichen Ort in derjenigen Reihe unſeres Bewußtſeins, wo der Wechſel zwiſchen beiden vorkommt und das Selbſtbewußtſein in der Identität deſſelben ſich geltend macht. Dieſe Art den tranſcendenten Grund im Selbſtbewußtſein zu haben, und alſo das Selbſtbewußtſein in dieſer Identität mit dem tranſcendenten Grund, iſt in dem erſcheinenden Geiſt das religiöſe Element, und für dieſes iſt alſo dieſe Formel die eigenthümliche. Jene andere aber, wobei die Kraft des denkenden Geiſtes im Wollen unter den Complexus der Kräfte ſubſumirt wird, geht auf die urſprüngliche Identität von Sein und Denken zurükk und iſt die eigenthümliche Formel für das ſpeculative Element. Der Ausdrukk Vorſehung bezieht ſich nun auch auf das thatſächliche, und gehört daher mehr dem erſten Gebiet an. Es erklärt ſich nun auch daraus, warum die religiöſe Betrachtungsweiſe ſich dahin neigt, Gott als freies Einzelweſen vorzuſtellen. Man kann das auch wohl gelten laſſen, ſofern das anthropoeidiſche darin wieder aufgehoben wird und als die nicht zu miſſende Form erſcheint. Die ſpeculative Richtung mußte ſich aber von dieſer Form ſondern und der nähern, wo Gott und Welt als zuſammengehörig betrachtet, aber weder identificirt noch getrennt werden. Natürlich mußte ſich dabei die Terminologie ändern, woraus am Ende der ganz falſche Schein entſtand, als ob die religiöſen und ſpeculativen Ausdrükke auch ihrer Bedeutung nach verſchieden wären.

*) Vorleſ. Im helleniſchen Gebiet war die Religion polytheiſtiſch, und nur hinter der Vielgötterei lag die Einheit verborgen, aber als Schikk-

ſal. Die Wiſſenſchaft, die anfangs bloß eine naturwiſſenſchaftliche Richtung hatte und erſt durch die ſokratiſche Schule die ethiſche mit aufnahm, bildete eine Bezeichnung des tranſcendenten Grundes auf der einen Seite in Analogie mit der religiöſen, auf der andern davon abweichend. So entſtand der Ausdruck des ſeiend ſeienden, ὄντως ὄν, oder auch, daß dies lezte Urſein über das Sein, die οὐσία, hinaus liege. In der Folge wechſelte die Annäherung und Entfernung beider Bezeichnungen. In dem ſcholaſtiſchen Zeitalter verlor ſich die Differenz faſt ganz, in der modernen Philoſophie entwikkelte ſich das ſpeculative Element unabhängig vom religiöſen, daher auch die Bezeichnungen ſehr weit auseinandergingen. Hier aber müſſen wir eben beide Richtungen in ihrem Verhältniß zu einander und in Beziehung auf die verſchiedene Art den tranſcendenten Grund zu ſezen, noch genauer zu verſtehen ſuchen. Das iſt eben die Aufgabe der Verſtändigung zwiſchen Philoſophie und Religion.

Des Cartes. Cogito, ergo sum. Der Sinn des Sazes iſt, daß das Subject in der einen Richtung auf das Denken und alſo in allem Wechſel der einzelnen Denkmomente identiſch ſei. Das iſt aber im Grunde eine ganz leere Behauptung. Denn ſo lange nicht eine andre Form der Thätigkeit eintritt, iſt auch kein Grund, dieſe Momente als verſchiedene zu denken, und alſo die Identität des Subjectes zu behaupten. Eben ſo iſt es mit dem gegenüberſtehenden Saze Facio, ergo sum. Dagegen im Selbſtbewußtſein trennen wir Denken und Handeln gar nicht, ſondern es iſt die Identität von beiden. Warum neigt nun aber das Intereſſe des Selbſtbewußtſeins dahin, den tranſcendenten Grund als freies Einzelweſen zu ſezen, was doch immer eine Verfälſchung iſt, da es nur Ein Glied eines Gegenſazes ausſpricht? Weil das Selbſtbewußtſein das Bewußtſein des Lebens iſt. Denn die Identität der Gewißheit in beiden Functionen iſt eben die Gewißheit des Lebens; alſo muß auch der tranſcendente Grund, wovon dieſe Gewißheit ausgeht, unter der Form des Lebens geſezt werden. Daraus folgt aber nicht, daß die ſpeculative Richtung, die einen andern Weg einſchlägt, ihn auch ſo ſezen müſſe, ſondern nur daß auf dem Gebiete des Selbſtbewußtſeins die allgemeine Form des Lebens von der beſtimmten, in welcher das Selbſtbewußtſein ſelbſt nicht gegeben iſt, ſich nicht ſcheiden läßt. Wenn nun die ſpeculative Richtung eine ſolche Scheidung vornimmt und zeigt, daß jener Ausdruck inadäquat iſt: ſo gehört dies Reſultat der Speculation an, nicht der Religion; denn es iſt hervorgegangen aus der Richtung auf das Wiſſen an und für ſich, wozu die Religion kein anderes Verhältniß hat als zu jeder andern. Darum iſt es auch Sache der ſpeculativen Richtung ſich über ihr Verhältniß zur religiöſen zu verſtändigen.

Eben ſo deutlich muß es nun ſein, warum die Speculation für die Bezeichnung des tranſcendenten Grundes das Verhältniß von dieſem und der Geſammtheit des Seins (Welt), ſofern alle Gegenſäze darin zuſam-

mengefaßt ſind, zum Grunde legt. Denn Gott und Welt iſt gleichmäßig die Vorausſezung zu allem wirklichen Denken, ſofern es Wiſſen werden will, Gott die Vorausſezung im Zurükkgehen, Welt die im Vorwärtsgehen. Ohne das erſte keine Einheit im Moment, ohne das zweite kein Impuls zur Fortſchreitung im Denken. So kann alſo die ſpeculative Richtung nie dahin kommen, beide einander entgegenzuſezen, d. h. ſo zu unterſcheiden, daß eins ohne das andre ſein könnte, vielmehr iſt jenes Verhältniß der reine Ausdrukk für die Abhängigkeit alles wirklichen Denkens vom tranſcendenten Grunde. Darin liegt aber zugleich, daß der tranſcendente Grund eben als ein lebendiges geſezt iſt, und dieſe Bezeichnung alſo keineswegs im Widerſpruche ſteht mit dem Gehalte deſſen, was vom unmittelbaren Selbſtbewußtſein ausgeht.

Wenn wir auf den Gegenſaz von Freiheit und Nothwendigkeit zurükkgehen: ſo iſt die Freiheit das Gebiet des Lebens. Leben iſt, wie die Freiheit, Selbſtbewegung, Leben iſt nur eine Abſtufung der Freiheit. Wir ſezten dieſem gegenüber die Gemeinſchaftlichkeit des Seins, wodurch jedes Fürſichgeſezтſein aufgehoben wird. Aber dieſer Gegenſaz war uns nur ein relativer, indem wir die Geſammtheit des thatſächlichen Seins, welches das ſich gegenſeitig bedingende iſt, und die Geſammtheit der feſten Formen des Seins, welches das Leben iſt, als identiſch ſezten. Dadurch hört nun auch der Gegenſaz von Freiheit und Nothwendigkeit auf in dem Sinne, daß das eine Glied nicht bloß Negation iſt. Eben ſo hat auch der Gegenſaz von Tod und Leben für uns keine Stelle. Denn man ſezt das als todtes, was nicht mehr als für ſich geſezt werden kann. Aber dann iſt entweder das Nichtfürſichſezen von Anfang an etwas falſches, oder es geht auf ein früheres Fürſichgeſezтſein zurükk und bedeutet bloß deſſen Negation. Soll nun der tranſcendente Grund gedacht werden: ſo iſt es ſchlechthin unmöglich, ihn als ein todtes zu denken. Dennoch aber iſt das vorgekommen in der materialiſtiſchen und atomiſtiſchen Weltanſicht. Da wird nämlich das allem Denken zum Grunde liegende Sein als die Materie geſezt, die nur mechaniſch bewegt werden kann, und das unter der Form einer verworrenen Mannigfaltigkeit. Dabei muß aber immer eine Art von Taſchenſpielerei geübt werden, wenn aus dieſem todten etwas anderes entwikkelt werden ſoll, wie man denn eine Art von Stoß oder desgleichen fingirt, wodurch alles in Bewegung geſezt werde. Aber jeder muß einſehen, daß das unter dem Schein des Wiſſenwollens doch die Aufhebung der Idee des Wiſſens iſt. Aber es hat zugleich eine antiſittliche Richtung. Denn wird das ſittliche Leben aus dieſem todten abgeleitet: ſo muß es nothwendig als das zufällige angeſehen werden. Daher iſt nun von Seiten der Religion ein Mißtrauen entſtanden gegen alle Bezeichnungen des tranſcendenten Grundes, die von den religiöſen abweichen.

Aehnlich iſt es nun mit dem Ausdrukk Schikkſal, den man an die Stelle der Vorſehung geſezt hat. Wir bezeichneten damit die Identität der Abhängigkeit des thatſächlichen Seins und des Geſezes vom tran-

wie der ſpeculative ſich das Einzelweſen wird und aller Functionen ſich bewußt, ſteht er auch auf dem religiöſen Gebiet Daß beide in ſcheinbarer Entzweiung ſind, kommt von den antireligiöſen Reſultaten der ſcheinbaren Philoſophie des Atomismus und des Fatum. Nämlich das religiöſe Intereſſe iſt, den tranſcendenten Grund wie als Lebensquell ſo auch als Leben zu faſſen, weil nämlich das Leben nicht kann aus dem Tode kommen, der nicht iſt. Das abſolute Sein iſt aber immer Leben als die Gegenſäze aus ſich entwikkelnd, aber, weil zeitlos, nicht in ſie übergehend.

Auch die wiſſenſchaftliche Seite iſt von je im Argwohn, LIII.
daß die religiöſe Richtung antiwiſſenſchaftlich ſei *). Die Verſtändigung muß von der Wiſſenſchaft ausgehen.

Das erſte dabei iſt, daß die Philoſophie deshalb, weil die Verſtändigung von ihr ausgehen muß, nicht glaube, die religiöſe Richtung ſei das Erzeugniß einer unvollendeten Entwikkelung, welche durch die Philoſophie aufgehoben werden ſoll. Denn von der religiöſen Richtung geht ihrerſeits ein anderes

---

ſcendenten Grunde. Negirt man aber damit die Abhängigkeit des ſittlichen vom tranſcendenten Grunde: ſo wird das ſittliche ſelbſt nur als Schein geſezt. Wenn nun der tranſcendente Grund ſo bezeichnet wird, daß der Gegenſaz von Nothwendigkeit und Freiheit nicht berührt wird: ſo entſteht die Vermuthung, er werde als Nothwendigkeit, d. h. als Negation der Freiheit, geſezt, wobei natürlich die Beziehung des ſittlichen darauf verloren geht. Daraus erklärt ſich nun die Oppoſition der religiöſen Richtung gegen das ſpeculative Verfahren, das allein die Verſtändigung in ſeiner Gewalt hat, die nur erreicht werden kann, wenn auf der einen Seite das religiöſe anerkannt, auf der andern die Verſchiedenheit klar gemacht wird.

*) Vorleſ. Aehnliches Mißtrauen der ſpeculativen Richtung gegen die religiöſe. Die leztere eignet nicht, wie jene, nur einigen ſondern allen, übt alſo auch im Leben eine weit größere Gewalt aus. Daher die Beſorgniß, daß die Repräſentanten der religiöſen Richtung ihr Gewicht gegen die wiſſenſchaftliche richten werden, wovon allerdings ſchon das helleniſche Alterthum Beiſpiele giebt.

Element aus, nämlich das Einsbleiben in Liebe, während die Denkdifferenz noch beſteht *).

Das zweite iſt die Einſicht, daß von den ſcheinbar ſtreitenden Formeln jede an ihrer Stelle iſt. Die religiöſe kann nicht die beiden Als Vorſehung Geſezgeber und Als Geſezgeber Vorſehung (NB. Dieſe liegen den beiden Hauptformen der Religioſität zum Grunde) der andern, welche das Geſez mit dem Wollen in den Complexus der Kraft aufnimmt, gleichſtellen, weil eben hier das Wollen mit unter das Wiſſen ſubſumirt wird, welches für das Selbſtbewußtſein nur eben ſo eine ſpecielle Function iſt, wie die Kunſt auch **).

---

*) Vorleſ. Es iſt einſeitig nur auf die Verſtändigung Werth zu legen, und zu überſehen, daß dabei ein Sichverſtändigenwollen zum Grunde liegen muß, welches Wollen nicht im Gebiet des Denkens liegt, und daß es außerdem eine praktiſche Aufhebung der Feindſeligkeit giebt, die unabhängig iſt von allem ſtreitigen Denken. So ſtellen ſich beide Richtungen ganz gleich, jede hat ein Moment zur Ausgleichung, was der andern fehlt. Daher muß zuerſt die Gleichheit beider von der ſpeculativen Richtung anerkannt werden.

**) Vorleſ. In dem Selbſtbewußtſein liegt das Ineinander des vorbildlichen und abbildlichen Denkens, in dem einzelnen Act der Speculation iſt dieſes Ineinander nicht. Dieſes objective Bewußtſein nennen wir in ſeinem Indifferenzpunkt der organiſchen und der intellectuellen Function Anſchauung; das ſubjective in ſeinem Indifferenzpunkt zwiſchen dem In ſich zurükkgehen, als dem empfänglichen Sein, und dem Aus ſich herausgehen, als dem ſpontaneen, Gefühl.

Was nun das Selbſtbewußtſein betrifft: ſo haben beide Formeln, Der tranſcendente Grund des vorbildlichen Denkens als Geſez iſt zugleich der des abbildlichen Denkens, und Der tranſcendente Grund des Seins, wie es im abbildlichen iſt, iſt zugleich der des Geſezes, gleiche Beziehung zu demſelben. Woher nun, daß es zur Perſonification des tranſcendenten Grundes hinneigt, was doch nur der Einen Formel eignet? Das Selbſtbewußtſein iſt in allen, und in denen, welche die ſpeculative Richtung repräſentiren, nicht mehr, wie z. B. in den Künſtlern; es haftet daher auch nicht an ſolchen Unterſcheidungen. Darum liegt es auch nicht in ſeinem Intereſſe das Denken um ſeiner ſelbſt und das um eines andern willen zu unterſcheiden. Jene zweite Formel beruht aber ganz und gar auf einer iſolirten Richtung des Wiſſen werden wollenden Denkens, wogegen die

Die ſpeculative Function hat keine Veranlaſſung zur Dar- LIV.
ſtellung des tranſcendenten als freies Einzelweſen, ſondern nur als außerhalb aller Gegenſäze die Gegenſäze bedingend. Aber weder Nothwendigkeit noch todtes kann darin liegen, da Nothwendigkeit Zuſammenſein vorausſezt und todt immer geweſenes Leben *).

Das dritte iſt nun, daß die Philoſophie ſich theils ihre Anerkennung des religiöſen Gebietes feſtſtelle, wenn auch nicht in der Metaphyſik, doch durch Aufſtellung der Religionsphiloſophie als von der Ethik abgeleitete Disciplin, theils dadurch, daß ſie wie überall auch Aufſicht führe auf das Verfahren im dogmatiſchen Denken. Dann werden auch von ſelbſt die Pſeudophiloſopheme, welche am meiſten den geſammten Denkzuſtand verwirren, in Abnahme gerathen.

Wir gehen alſo nun mit Gott oder einem beliebigen unperſönlichen aber gleichgehaltigen Ausdrukk = abſolutem im obigen Sinne zum

---

andere vom Geſez ausgeht, was überall geltend iſt, weil es das Weſen des Geiſtes in der Form der Spontaneität ausdrükkt. Daraus folgt, daß das Geſez als Beſtimmungsgrund des Lebens, ſeinen Grund auch nur im Leben haben kann, und ſo iſt die Richtung auf die Perſonification bei den Ausſagen des Selbſtbewußtſeins über den tranſcendenten Grund ſehr erklärlich.

*) Vorleſ. In einem Acte des objectiven Bewußtſeins dagegen geht das Subject in der Anſchauung auf und das Selbſtbewußtſein tritt dabei bis auf ein Minimum in den Hintergrund. Das vorbildliche Denken iſt dabei aufgenommen in das abbildliche als ein Theil der Geſammtheit des denkenden Seins, ſo daß ſich jenes auf dieſes reducirt. Daher muß hier die Richtung ſein, in dem tranſcendenten Grund nur das Sein zu ſezen, ſofern es alle Gegenſäze in ſich ſchließt, wodurch uns erſt das Syſtem der Begriffe wird, ſo daß wir] es anſchauen als das dieſem vorausgehende und zum Grunde liegende Sein und als das ſelbſt in dieſen Complexus der Gegenſäze nicht eingehende. (Siehe LII.) Darum iſt nun hier zu einer Perſonification des tranſcendenten Seins gar keine Veranlaſſung, vielmehr wenn einmal etwas mehr über das abſolute ausgeſagt werden ſoll, dem wir eigentlich nichts anderes als es ſelbſt als Prädicat geben können: ſo kann das nur geſchehen in Analogie mit dem Sein als Gegenſtande der Speculation.

über, und fragen, wie nun eben dieſes Princip wird für die Regel des Verfahrens im Denken *).

LV. Recapitulation. Vom ſpeculativen Ausdrukk ausgehend mit Bewußtſein ſeiner Selbigkeit mit dem religiöſen. Anfang des zweiten, des techniſchen Theils. Aufgabe. Wie iſt zu verfahren, um vom Zuſtand ſtreitigen Denkens aus an die Idee des Wiſſens anzunähern, d. h. den jedesmaligen Irrthum zu eliminiren? **) Der corrective Weg durch das Disputiren, von den Sophiſten aufgebracht, verhandelt die Sache zwiſchen den ſtreitenden ſelbſt. Kommen nun dieſe auf ein gemeinſchaftliches: ſo muß auch der Irrthum aufgedekkt ſein, d. h. ſie müſſen auf den nächſten gemeinſchaftlichen Punkt vor dem Irrthum zurükkkommen, und von da aus der eine oder beide umbilden. War nun aber der Irrthum, als er entſtand, nicht gleich erkannt, und giebt es alſo unbeſtrittenen Irrthum: ſo giebt das Disputiren keine Sicherheit ***).

---

*) Vorleſ. Vom zulezt beſprochenen Mitgeſezteſein des tranſcendenten in unſerem Selbſtbewußtſein, als nicht in der Form des Denkens geſezt, können wir hier nicht ausgehen, da unſre Aufgabe nur alle diejenigen Operationen umfaßt, wobei wir in dem Bewußtſein von Etwas aufgehen, alſo nur des objectiven Bewußtſeins. Dabei wird aber das tranſcendente geſezt als jenſeit aller Gegenſäze, ſowol jenſeit des Beginnens aller Gegenſäze (Anfang des Denkens) als jenſeit der Gebundenheit aller Gegenſäze (Endpunkt des Denkens). Jeder Ausdrukk dafür wird immer etwas bildliches an ſich tragen; je weniger aber, deſto zwekkmäßiger iſt er. Der antike Ausdrukk τὸ ὄντως ὄν oder der moderne Das abſolute Sein wird es am beſten bezeichnen.

**) Vorleſ. Zwiefaches Verfahren. Das eine fragt, Wie ſoll man anknüpfen an das gedachte, damit das nächſte Glied Annäherung an das Wiſſen und an die Ruhe im Denken werde, d. h. wie ſoll der Irrthum beim Denken vermieden werden? Das zweite fragt, Wie hätte früher verfahren werden müſſen, um den Irrthum zu verhüten? Das erſte das corrective, das zweite das präſervative.

***) Vorleſ. Sind zwei im Streite jeder von der Richtigkeit ſeines Sazes

(NB. Die ſophiſtiſche Tendenz, wenn ſie nur nicht negativ geweſen wäre, war daher auch eine größere, indem ſie alles ſtreitig machen wollte.) Daher iſt die Frage präſervativ zu ſtellen, Wie iſt von jedem richtigen Punkt aus ſo zu verfahren, daß kein Irrthum, mithin auch kein Streit entſteht?

Jeder Ausgangspunkt iſt Begriff oder Urtheil, aber jeder Endpunkt auch. Es kommt alſo nur an auf Regel der Conſtruction, ſich theilend in Begriffsbildung und in Urtheilsbildung, und auf Regel der Combination.

Auch bei der präſervativen Methode können wir auf ein LVI.
erſtes wirkliches Denken nicht zurükkgehen, weder bei dem einzelnen; denn der tritt in eine Tradition, in welcher ſchon Irrthümer ſein können *), noch auch in Bezug auf die einzelnen Gebiete; denn da würden wir nicht vermeiden können materielle Elemente mit aufzunehmen **). —

überzeugt: ſo müſſen ſie immer auf das frühere zurükkgehen, bis ſie einen gemeinſchaftlichen Punkt finden, von wo aus fortſchreitend der eine oder beide genöthigt werden das aufgeſtellte wieder zurükkzunehmen. Alſo ſoll das corrective Verfahren zu einem wirklichen Reſultat führen: ſo geht es in das präſervative über. Folglich genügt auch dieſes der ganzen Aufgabe. Sobald die ſtreitenden bloß beim Bewußtſein ihrer Differenz bleiben, ohne auf den Urſprung derſelben zurükkzugehen: ſo kann kein Reſultat beim Disputiren herauskommen, wie auch die Erfahrung lehrt ſowol auf dem Gebiet des gewöhnlichen Lebens, als auf dem wiſſenſchaftlichen. Man hat zwar verſucht, das Disputiren ſelbſt auf Regeln zu bringen, aber ſie gelten doch nur unter gewiſſen Vorausſezungen und gehören als individuell ganz in das Gebiet des freien Spiels und es iſt nur eine glükkliche Ahndung, wenn etwas gemeinſchaftliches zu Stande kommt. Daher ſind wir lediglich an das präſervative Verfahren gewieſen.

*) Vorleſ. Auch bei der Geſammtheit aller denkenden finden wir immer ſchon poſitive Irrthümer, wir mögen ſo weit zurükkgehen als wir wollen.

**) Vorleſ. und dadurch unſre Aufgabe zu verfälſchen. Denn ſie bezieht ſich bloß auf die Form des Denkens und alle Differenzen des Inhalts ſind gleichgültig. So bleibt alſo nur der oben (LV.) angegebene Weg

Betrachten wir nun das Wiſſen im Werden: ſo iſt jeder Ausgangs- und jeder Endpunkt Begriff oder Urtheil bis an die Denkgrenzen nach allen Seiten. Sofern nun handelt es ſich um die Bildungsregeln der Denkacte von beiden Formen, ohne ſie in ihrer Abhängigkeit von früherem wirklichen Denken zu betrachten. Alſo Regeln der Production. Dann aber auch wie man von gegebenem zu anderem kommt *). Hier müſſen

---

(Conſtruction und Combination) übrig. Doch hierüber noch etwas näheres.

*) Vorleſ. Kein Denkact, außer entweder im Begriff, oder im Urtheil; alſo auch die Anfänge des Denkens nicht anders. Alſo iſt der Anfang immer eine Verknüpfung, worin Einheit und Mannigfaltigkeit liegt, und da entſteht nun zuerſt die Frage, Wie kommt dieſe zu Stande? Das iſt die erſte Aufgabe, die der Conſtruction oder Production des einzelnen Wiſſens. Dann kommt es an auf das Uebergehen von einem Denken zum andern. In jener Unterſuchung ſezen wir das Denken als ein erſtes und abſtrahiren von dem Zurükk- und Fortſchreiten; hier heben wir dieſe Abſtraction wieder auf und betrachten jedes Denken in ſeiner Beziehung auf ein früheres. Das nennen wir die Combination. Der Gegenſaz zwiſchen beiden iſt nur relativ, eins ſezt das andre voraus, und iſt das eine vollendet: ſo iſt es das andere auch. — Die Production theilt ſich in die Begriffsbildung und die Urtheilsbildung. Dies beruht theils darauf, daß jeder Anfang eben ſo leicht ein Begriff als ein Urtheil werden kann; theils darauf, daß die Bildung des Begriffs eine Reihe von Urtheilen und die des Urtheils die Auseinanderhaltung und möglichſt vollſtändige Ausbildung des Subjects- und Prädicatsbegriffes in ſich ſchließt. Daher zeigt ſich auch hier ein ähnliches Verhältniß, wie bei den beiden Haupttheilen, nämlich daß die Begriffsbildung die Urtheilsbildung vorausſezt und dieſe wiederum jene. Sind alle Begriffe richtig gebildet: ſo ſind darin auch alle Urtheile zuſammengefaßt; iſt dagegen die Urtheilsbildung vollendet: ſo müſſen auch alle Begriffe auseinandergehalten und beſtimmt ſein. Demohnerachtet beruht die rechte Sicherheit unſeres Verfahrens darauf, daß wir jedes für ſich behandeln, um ſo von dem einen auf das andre zurükkgehen zu können.

Die Combination zerfällt auch in zwei Aufgaben, 1. von einem gegebenen Punkte aus denjenigen zu finden, zu welchem fortzuſchreiten iſt, Heuriſtik; 2. die Zuſammenfaſſung des ganzen hervorzubringen, die Totalität des Wiſſens, in der alle Begriffe und Urtheile in ihrer durchgängigen Beziehung und in einer vollſtändigen Ordnung gegeben ſind, Architektonik.

wir, ſchon der Symmetrie wegen, auch nach einer Theilung fragen. Sie findet ſich folgendermaßen. Wenn wir uns das Wiſſen vollendet denken: ſo iſt alles wieder Eins geworden, indem jedes einzelne in ein beſtimmtes Verhältniß zu allem anderen einzelnen tritt; und dieſes auch zuſammenfaſſen, auch in untergeordneten Gebieten, iſt ein anderes, als das Finden eines einzelnen aus einem anderen einzelnen.

LVII. Das Verfahren von einem Denkacte zu einem andern überzugehen, wenn wir es auch vollendet denken, bringt doch die Idee des Wiſſens noch nicht zur Vollendung, indem jedes dann nur mit den Gliedern derſelben Reihe als ſolchen verbunden iſt, das vollendete Wiſſen aber eine Beziehung aller bei- und untergeordneten Reihen auf einander poſtulirt. Dieſe zweite Verknüpfungsweiſe kann nicht erſt nach der erſten beginnen, ſondern ſie iſt ſchon immer mit angelegt, weil auch ſchon jeder höhere Begriff im Verhältniß zu ſeinen untergeordneten und jeder einzelne aus der Geſammtheit von Urtheilen fertig gebildete daſſelbe enthält. Dieſes zweite verknüpfende Verfahren iſt alſo eben ſo urſprünglich und auch in jeder einzelnen Sezung mit aufgegeben. Wir nennen dieſes das architektoniſche, jenes das heuriſtiſche. Beide ſind durch einander bedingt, indem von einzelnem nur anderes beſtimmt geſucht werden kann in Bezug auf eine ſolche Zuſammenordnung, auf der andern Seite aber die architektoniſche Arbeit immer muß offen gehalten werden ein neues aufzunehmen, oder ſich durch daſſelbe modificiren zu laſſen. Eben ſo ſind Production und Combination durch einander bedingt. Das Intereſſe an der Production kann erſt aufhören, wenn die Totalität abſolut combinirt iſt, es dauert alſo fort aufgeregt durch das Bewußtſein der nicht vollendeten architektoniſchen Arbeit. Die Combination unter beider Form geht voran als Impuls, aber ſie kann nur hervortreten, nachdem einzelnes wirklich producirt iſt. Natürlich bleibt immer mit der Production anzufangen.

Erſter Abſchnitt.

Die Production,

wiewol von demſelben Impuls immer ausgehend, iſt doch eine mehr paſſive, oder mehr active. Die nach allen Richtungen gleiche Agilität wird entweder von außen beſtimmt durch die organiſche Affection. Das iſt die gemeine Wahrnehmung, die uns auf paſſivem Wege wird. Sofern aber das Syſtem der Begriffe in der Intelligenz angelegt iſt, mithin auch hervortreten will, und wo dieſes Hervortretenwollen dominirt, da iſt das active Produciren.

LVIII. Der aufgeſtellte Gegenſaz hat die beiden Säze gegen ſich, a. Da jedes beſtimmte Denken unter Begriff gebracht iſt, muß es auch von der activen Seite ausgehen, und die paſſive iſt alſo Null; b. jedes in Bezug auf die Verwirklichung eines Begriffs gebildete Denken knüpft an dieſen Begriff an, und iſt alſo ſchon Combination, alſo iſt die active Seite leer *). Allein beides iſt auch in beidem, nur mit umgekehrter Priorität, und auf der activen Seite iſt nicht ein bewußtes Denken eines Begriffes vorangehend, denn er kann nicht als wirkliches Denken vorkommen als indem er ſchon mit organiſcher Affection verbunden iſt **).

Das tranſcendente iſt auf der paſſiven Seite das abſolute, aus welchem ſich die Gegenſäze entwikkeln ſollen; denn der Act fängt damit an ein noch ganz unbekanntes Object dem Subject entgegenzuſezen. Auf der activen iſt es das abſolute als alle Gegenſäze unter ſich befaſſend; denn in dem Syſtem der Begriffe, welches der Ausgangspunkt iſt, ſind alle zuſammengefaßt.

---

*) nämlich im Gebiet der Production.

**) Vorleſ. Der Widerſpruch hebt ſich nur dadurch, daß wir den Gegenſaz zwiſchen dem erfahrungsmäßigen und dem ſpontaneen Denken als relativen faſſen und alſo ſagen, Jeder Denkact hat zwei Momente, und der Gegenſaz manifeſtirt ſich in der Priorität des einen

Zweiter Saz *). (9.) **). Das Wiſſen um das Wiſſen iſt nicht wieder urſprünglich ein zweites Denken, wovon das erſte der Gegenſtand wäre. Ein ſolches wäre Demonſtration, die aber immer auf ein anderes in unſerm Sinn gewußtes Wiſſen zurükkführt. Unſer Wiſſen um das Wiſſen iſt vielmehr die Reflexion auf das als Ueberzeugung begleitende Selbſtbewußtſein. (NB. Daher auch die Beziehung des Denkens auf den tranſcendenten Grund immer wieder auf die Art, dieſen im Selbſtbewußtſein zu haben, zurükkkommt.) Nächſt dem Irrthum entfernt ſich am meiſten von der Annäherung das nicht gewußte

---

oder andern. In dem erfahrungsmäßigen Denken iſt die Paſſivität der erſte Moment, die Activität der zweite; in dem wiſſenwollenden umgekehrt.

*) Vorleſ. Wie wir hier die Entſtehung des einzelnen Denkens betrachtet haben, ohne Begriffs- und Urtheilsbildung zu ſcheiden: ſo wollen wir in derſelben Allgemeinheit das einzelne Denken in ſeiner Beziehung auf die Idee des Wiſſens betrachten. Dabei kann ein vierfaches Verhältniß ſtatt haben. Nämlich auf der einen Seite kann ein Denken der Idee des Wiſſens gemäß ſein, d. h. dem Sein entſprechen und den Grund in ſich tragen für alle daſſelbe zu werden, oder nicht. Auf der andern Seite kann der denkende um dies Verhältniß ſeines Denkens zur Idee des Wiſſens wiſſen, oder nicht. So giebt es alſo ein gewußtes Wiſſen und ein nichtgewußtes, und eben ſo ein gewußtes Nichtwiſſen, und ein nichtgewußtes. Das gewußte Wiſſen iſt das mit Ueberzeugung geſezte; das nichtgewußte richtiges Denken ohne Ueberzeugung davon, eine Unvollkommenheit, die in der zeitlichen Entwikkelung des Denkens immer möglich iſt. Das nichtgewußte Nichtwiſſen iſt der Irrthum, und am weiteſten von der Vollkommenheit des werdenden Wiſſens entfernt. Dieſer ſteht das gewußte Nichtwiſſen näher, als das nicht gewußte Wiſſen; denn dieſes enthält wie jenes eine Aufforderung vom gegebenen abzugehen, leitet alſo vom rechten ab während jenes vom unrechten. — (Im Ausdrukk Irrthum ſcheint mehr poſitives ausgeſagt, als in dem nichtgewußtes Nichtwiſſen, nämlich daß das falſche Denken auch für ein wahres gehalten wird. Aber das tritt auch immer ein, ſobald das falſche Denken als ſolches abgeſchloſſen wird, wenngleich der Grund zum Abſchließen nicht im Denken ſelbſt, ſondern in einem andern liegen kann). —

**) Die eingeklammerte Ziffer weiſt auf das Heft von 1814. Siehe alſo §. 238.

Wiſſen, indem es als Aufforderung das Denken fortzuſezen irre führt.

LIX. Es geſchieht aber auf dem Gebiet des bedingten Denkens häufig, daß mit nichtgewußtem Wiſſen abgeſchloſſen wird, um vom Denken zum Zwekk deſſelben überzugehen. Dies iſt dann was Platon richtige Meinung nennt. Allein es bleibt in dieſem Zuſtande unerkennbar, ob der Inhalt richtig iſt, oder falſch, und hier geſchieht die Entſcheidung ſehr oft nach Auctorität. In ſofern wir nun die ſpeciellen Wiſſenſchaften, wenn ſie ſich von der Totalität iſoliren, nur unter die Analogie mit dem bedingten Denken bringen können, müſſen wir alſo für dieſe gegen ein ſolches Abſchließen proteſtiren. —

Das gewußte Nichtwiſſen kommt abſchließend vor auf dem Gebiet des freien Spiels, dem wir daher die Wahrheit als Wirklichkeit der einzelnen Gegenſtände abſprechen. In der Analogie hiemit aber iſt alles hypothetiſche Verfahren in einzelnen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, und ſo hat dieſes Moment einen Werth als vorläufige Annahme, wobei alles auf guten Inſtinct ankommt. Abgeſehen hievon iſt auf unſerm Gebiet ein ſolcher Abſchluß nur ein wieder aufzunehmender Act und deutet auf ein Mißlingen.

Dritter Saz. (Aus 10, 3) *). Die Thatſache des Irrthums läßt ſich nur dadurch begreifen, daß der Irrthum immer nur an der Wahrheit iſt **).

*) §. 239.

**) Vorleſ. Wenn doch der Ueberzeugungszuſtand eine Zurükkführung des Denkens auf die Idee des Wiſſens iſt, und ſich eben darin das tranſcendente im Selbſtbewußtſein abbildet, wie können Ueberzeugungszuſtände entſtehen, die der Idee des Wiſſens nicht entſprechen? Das iſt das Grundfactum, von dem aller poſitive Skepticismus ausgeht, der alle Beziehung des Denkens auf das Sein aufhebt und damit zugleich jedes Ueberzeugungsgefühl; denn die Ueberzeugung beruht ja gerade auf der Vorausſezung, daß das Sein und Denken zuſammengehören und beide vom Urſein und Urdenken ausgegangen iſt. Will man nun jene Thatſache allein dadurch erklären, daß das Denken einer andern Function als

Aber (16.) *) er iſt an derſelben als Sünde.

Fortſezung. Alles wirkliche Denken iſt mittelbar oder un- LX.
mittelbar am tranſcendenten und trägt daſſelbe in ſich, und da dieſes die Wahrheit iſt: ſo iſt auch der Irrthum an der Wahrheit. Aber wenn er ein Abſchließen iſt, wo nicht abgeſchloſſen werden ſollte, und zwar ein Abſchließen um zu handeln: ſo hebt er auf, daß Gott als Geſezgeber zugleich Ordner des Seins iſt. Denn eben deshalb kann nur ſittlich gehandelt werden, indem man in der Uebereinſtimmung mit der göttlichen Weltordnung bleibt.

Vierter Saz. (16.) Der Irrthum iſt unvermeidlich. Nicht weil das bedingte Denken ſchlechthin das erſte wäre, es beginnt vielmehr ohne Beziehung auf die Selbſterhaltung (16, 1.); aber ſo iſt es noch ganz an der Grenze der Bewußtloſigkeit. Wer aber in die Ueberlieferung hineinkommt, trifft ſchon zum Behuf des Handelns proviſoriſch abgeſchloſſenes und kann alſo dieſes unwiſſend des Unterſchiedes in das Wiſſenwollen übertragen (17, 1.) **).

Fünfter Saz. Kanon. Unter dieſer Vorausſezung iſt alſo die Aufgabe an den Irrthum anzuknüpfen, ſo daß man zugleich vom Irrthum loskomme.

Der Kanon ſcheint ſich mehr auf das combinatoriſche Ver- LXI.
fahren zu beziehen. Allein kein einzelner kann anders Gedanken bilden, als theils nachdem er ſchon Denkſtoff aus fremder Auffaſſung angeeignet, theils indem er auf die in der Sprache ſchon

---

gehört als die Ueberzeugung: ſo iſt das nicht genug, denn die Ueberzeugung ſoll eben das Denken überall begleiten und das Maaß ſeiner Entwikkelung ausdrükken. Es iſt aber auf analoge Weiſe zu begreifen, wie die Abſchließung eines Denkactes um eines Zweckes willen ehe das Wiſſen erreicht iſt. Er iſt an der Wahrheit, wie das böſe nur am guten, und eben auf das wahre in ihm bezieht ſich das Ueberzeugungsgefühl.

*) §. 245.

**) §. 246.

niedergelegten Formen bezieht. Eine auf das Wiſſen gerichtete Reihe kann daher auf dieſe Art nur anfangen mit dem Beſchluß zugleich alles darin noch nicht dafür erkannte irrige zum Bewußtſein zu bringen und zu eliminiren. Die poſitive Seite des Kanon heißt nun, daß, da kein einzelner Denkact als Wiſſen ſchlechthin geſezt werden kann, jeder nur ſein kann proviſoriſche Annahme oder freie Sezung (11, 1. 2.) *). Die erſte hat ihre Region mehr wo das univerſelle dominirt, die andre mehr wo das eigenthümliche ſich entwikkelt, ſofern es nämlich auch in das Wiſſen kann aufgenommen werden (17.). — Nach dieſem allgemeinen iſt die Frage über Priorität von Begriff und Urtheil zu entſcheiden (18.) **). Wir müſſen auf das vollkommne in beiden ſehen. Das vollſtändige Urtheil ſezt Spannung von Subjectsbegriff und Objectsbegriff voraus. Alſo ſezt auch der Begriff, welcher Urtheile vorausſezt, einen Begriff voraus, welcher früher iſt als das eigentliche Urtheil, während allerdings jeder erſte Act der Sonderung von Etwas eben ſo gut oder ſo wenig Urtheil iſt als Begriff.

Begriffsbildung.

LXII. 1. Jede aufzuſtellende Regel kann nur als proviſoriſche Annahme oder als freie Sezung auftreten und erſt im Gebrauch ſelbſt ſich dem vollkommnen Wiſſen nähern.

a. Denn abgeſehen von ihrem Zuſammenhang mit dem tranſcendenten Grunde muß eben dieſes gelten von allen Begriffen, aus denen ſie beſteht, und auf denen ihre Form als Saz beruht.

b. Da aber der Ausdrukk für den tranſcendenten Grund nur inadäquat iſt und wir ihn nicht genau als wirkliches Den-

*) §. 240.
**) §. 247.

ken haben: ſo kann er auch nicht die Quelle eines vollkommnen Ausdrukks für die Regel werden.

2. Jede Begriffsbildungsregel hat zuerſt einen kritiſchen Werth und demnächſt erſt einen conſtructiven.

a. Denn es giebt keine abſolut anfangende Begriffsbildung, ſondern theils treten wir ein in ſchon gebildete Sprachen, wo mithin unrichtige Begriffe möglich ſind, theils finden wir uns ſelbſt im allmähligen Uebergang aus Bewußtloſigkeit in Bewußtſein, und haben alſo immer ſchon wenngleich unvollkommnes gedacht.

b. Einen conſtructiven Werth kann ſie bei der Art, wie wir jedesmal Begriffe bilden, nur haben im allgemeinen auf dem Wege der Gewöhnung, alſo nach dem kritiſchen und in einzelnen Fällen, wenn die erſte Aufforderung zu einem Denkact ſich mit dem Bewußtſein der Regel in Eins bildet.

3. Weder die negative noch poſitive Seite der Regel kann allgemein ſein. LXIII.

Da ſie weder im Verhältniß zur Urtheilsbildung, noch im Verhältniß zu dem ſchwebenden Gegenſaz gleich ſind: ſo iſt auch nicht im voraus gewiß, daß das richtige Verfahren daſſelbe ſei. Die Begriffsbildung muß daher in beider Beziehung getheilt werden, in Begriffe, die ſich zu Subjectsbegriffen bilden und die zu Prädicatsbegriffen, und in Begriffsbildung von unten durch Zuſammentragen = höhere Begriffe, und von oben durch Theilung = niedere Begriffe *).

*) Vorleſ. Wenn die Regeln zwar nicht als ein vollendetes Wiſſen aber doch ſo aufgeſtellt werden können, daß wir danach im Denken verfahren können: ſo kommt nun alles darauf an, daß wir uns überzeugen, wo im Prozeß der Begriffsbildung der Irrthum anfangen könne. Dies wird natürlich verſchieden ſein je nach der Verſchiedenheit der Begriffe. Daher es nothwendig iſt ſich das ganze Gebiet der Begriffe zu dieſem Behuf überſichtlich zu theilen. Es giebt zwei Beziehungen, von denen wir hiebei

ausgehen können. Hätten wir das Denken im Begriff erſchöpft, ſo würde uns, da das uneigentliche Urtheil innerhalb der Begriffsbildung liegt, nichts als das eigentliche Urtheil fehlen, in welchem Subject und Prädicat ganz auseinanderfallen. Damit würde unſerem Denken, weil die Begriffe die feſten Formen und ihr Complexus auch die Veränderungen des Seins ausdrükken, die Verknüpfung beider mit einander fehlen, d. h. das die zeitliche Entwikkelung des Seins begreifende, das geſchichtliche Denken. Darum iſt es nothwendig die Begriffe auf die Urtheile zu beziehen, und ſo entſtehen Subjects- und Prädicatsbegriffe. Der andre Punkt iſt, daß jeder einzelne Begriff eine ſchwankende Dignität iſt zwiſchen höherem und niederem. Die Grenze nach der einen Seite iſt das einzelne Ding, der am meiſten beſondere Begriff, aber doch nicht abſolut, in ſofern wir im einzelnen Dinge verſchiedene Zuſtände unterſcheiden, die ſich zu dem Begriff deſſelben als untergeordnete verhalten. Die Grenze nach der andern Seite iſt die Einheit des Seins, das Sein als Subject, welches alle Prädicate in ſich ſchließt, der ſchlechthin allgemeinſte Begriff, dem nichts coordinirt, alles ſubordinirt iſt. An und für ſich betrachtet kann man danach die Begriffe nicht fixiren, denn ſie können ſowol allgemeine als beſondere ſein, aber in Beziehung auf ihr Vorkommen im wirklichen Denken werden ſie immer im Uebergange erſcheinen von der einen Denkgrenze zur andern. Und ſo giebt es Begriffe, welche ſich von der oberen Denkgrenze bewegen nach der unteren, und dann ſind ſie theils Theilungen eines höheren Begriffes in mehrere untergeordnete, theils Entgegenſezungen innerhalb deſſelben, und Begriffe, welche entſtehen durch Fortſchreitung vom niederen zum höheren, vom beſonderen zum allgemeinen. Beide Theilungen, als von verſchiedenen Principien aus gemacht, müſſen ſich als Theilungen deſſelben Gegenſtandes kreuzen, d. h. die Subjectsbegriffe können durch die eine und durch die andre Bewegung entſtehen und ſo auch die Prädicatsbegriffe; oder umgekehrt, die Begriffe ſind theils ſolche, die durch das vom allgemeinen zum beſondern ſich bewegende Verfahren entſtehen, und dann entweder Subjects- oder Prädicatsbegriffe, theils ſolche, die durch das Fortſchreiten vom beſonderen zum allgemeinen werden, und dann entweder Subjects- oder Prädicatsbegriffe. Die erſte Theilungsform empfiehlt ſich aber mehr, weil wir auch die Regeln für die Urtheilsbildung ſuchen wollen.

Nun wiederholt ſich unſere frühere Frage und lautet ſo, Wo kann der Irrthum entſtehen, wenn uns Subjectsbegriffe entſtehen auf die eine oder die andre Art, und wo, wenn Prädicatsbegriffe? Das iſt aber doch nur die negative Seite. Die poſitive iſt die, daß jeder Begriff, der nicht in Bezug auf einen früheren entſteht, nur kann angeſehen werden entweder als proviſoriſche Annahme oder als freie Sezung. So iſt alſo die Frage von dieſer Seite, Wo kann der Irrthum entſtehen, wenn ein ſo oder ſo geſezter

4. Der Irrthum iſt ſchon möglich, indem etwas als Subjectsbegriff *) oder als Ding **) geſezt wird. LXIV.

Subjects- oder Prädicatsbegriff entweder eine proviſoriſche Annahme oder eine freie Sezung iſt?

*) Prädicatsbegriff.

**) Vorleſ. Da wir es hier mit der Beziehung der Begriffe auf das eigentliche Urtheil zu thun haben, und dieſes in dem Wiſſen um das thatſächliche Sein ausſchließlich verſirt: ſo führt uns das auf die Acte der Begriffsbildung, worin die organiſche Affection das erſte iſt, alſo auf die Acte der Wahrnehmung. Denken wir uns nun die Subjectbegriffsbildung: ſo wird aus der Unendlichkeit des Raums ein beſtimmtes ausgeſondert und geſezt, was nur möglich iſt durch eine Reihe von Urtheilen, die das ſo ausgeſonderte näher beſtimmen. Der allgemeine Ausdrukk für dieſes Etwas iſt Ding, was alſo nur im Gebiet des thatſächlichen ſeine Geltung hat. Wird nun das Ding durch eine Reihe von Urtheilen näher beſtimmt: ſo iſt es für dieſe Reihe, die Prädicatsbegriffe zu demſelben hinzubringt, das ſich gleich bleibende Subject als das Eine, an welchem die Prädicatsbegriffe das verſchiedene ſind. So ſind alſo die Subjectsbegriffe ſolche, durch welche Dinge als beſtimmte Einheiten geſezt werden, Prädicatsbegriffe ſolche, durch welche verſchiedenes überhaupt an den Dingen als Einheiten geſezt wird. Das verſchiedene aber iſt hier auf dem Gebiete der Wahrnehmung die Zeiterfüllung, d. h. das Nacheinander. Nun kann was im gedachten als nacheinander geſezt iſt, im Sein als gleichzeitig geſezt ſein, und dann würde das Ding bei der nähern Beſtimmung durch die Urtheile Gegenſtand einer Analyſe; aber es kann auch was im Denken als nacheinander geſezt iſt, auch im Sein ein Nacheinander ſein. Da haben wir alſo zwei Claſſen von Prädicatsbegriffen, die eine das in dem Subject gleichzeitige, die andre das in ihm nicht gleichzeitige, d. h. ſeine Veränderungen ausſagend. Die erſten ſagen nur was im Subject enthalten iſt (uneigentliche Urtheile), die andern (eigentliche) das in ihm ſeiende und nicht ſeiende d. h. an ihm werdende aus, mithin ſolches, was ihm nicht allein zugeſchrieben werden kann. Dieſe Negation findet aber ihre Ergänzung darin, daß die eigentlichen Urtheile, mit denen wir es hier allein zu thun haben, dem Zuſammenſein des geſchiedenen Seins angehören. Die Prädicatsbegriffe ſind alſo Ausſagen über das Zuſammenſein. Dieſes aber zerfällt in Activität und Paſſivität; die Prädicatsbegriffe ſind alſo Action und Paſſion des Subjects, Thun oder Leiden, wie der Subjectbegriff Ding.

Offenbar iſt nun hier der erſte mögliche Irrthum, wenn als Subject geſezt wird, was als Prädicat, oder wenn als Ding, was als Action oder Paſſion geſezt ſein ſollte. So hat man oft erſt etwas als

Auf wiſſenſchaftlichem Gebiet Wärme als Stoff und als Action. Beides hebt einander auf. Auf dem gewöhnlichen Es gewittert und Es iſt ein Gewitter. Schwanken zwiſchen beiden.

LXV. 5. Jede urſprüngliche Auffaſſung muß die reine Indifferenz zwiſchen beiden ſein, und zu der muß zurükkgekehrt werden als zur irrthumsfreien.

a. Dies folgt ſchon, da ſie noch weiter zurükkliegt als das Schwanken. Aber ſie iſt uns ſo mit Bewußtſein nicht gegeben. Da nun aber die Ausbiegung auf eine Seite falſch ſein kann: ſo muß man auf den Punkt jenſeit des Irrthums zurükkkehren.

b. Die indifferente Auffaſſung iſt irrthumsfrei, denn ſie iſt nur der Ausdrukk der Beziehung der chaotiſchen Mannigfaltigkeit als des theilbaren auf die Intelligenz als Ort der Ideen. Hiebei iſt nun kein anderer Irrthum möglich, als daß man etwas nähme, was keine Einheit iſt, was aber faſt ein Fehler des Organes ſein müßte.

6. Kanon. Als Ergänzung der Unſicherheit muß man zu der Entſcheidung, die man in der Ueberlieferung findet, hypotheriſch die entgegengeſezte annehmen *).

Dieſer Kanon iſt für das wiſſenſchaftliche Denken berechnet,

Ding, dann als Action geſezt. Früher z. B. nahm man Wärmeſtoff an, jezt dagegen ſagt man, warmſein iſt Action, kaltſein das Aufgehörthaben derſelben. Und im gemeinen Leben denkt man ſich oft ein und daſſelbe zugleich als Ding und als Action, z. B. Gewitter, es gewittert. In jenem Fall iſt ein ausgeſprochener Gegenſaz, eins hebt das andre auf, in dieſem iſt ein ſolcher Gegenſaz erſt im Werden. Iſt nun der Gegenſaz geworden: ſo fragt ſich, Giebt es nicht jenſeit deſſelben einen Punkt der Indifferenz?

*) Vorleſ. Wenn alſo ein Gegenſtand in der Ueberlieferung als ein Subjectsbegriff aufgefaßt iſt: ſo muß man als freie Sezung die entgegengeſezte Auffaſſung, nämlich als Prädicatsbegriff ſezen, um im weitern Verfolg an beide Vorausſezungen anknüpfen zu können. Bei Beobachtung dieſes Kanons wären viele Veränderungen in der Wiſſenſchaft unterblie-

wenn zumal ein Begriff als erſtes Glied einer Reihe von Denkacten geſezt werden ſoll. — Er poſtulirt die Beobachtung und giebt alſo die Entſcheidung in die Hände der organiſchen Affection.

7. Es können auch beide Annahmen richtig ſein, nur jede auf einem anderen Gebiet. LXVI.

Was in der ſpeculativen Wiſſenſchaft als Action (z. B. der Animaliſation) gilt, das gilt in der empiriſchen Naturbeſchreibung als Ding. Aber man kann nicht ſagen, daß, weil das eine wahr, das andre falſch ſei. Hier alſo kommt die Entſcheidung aus einer Willensbeſtimmung *).

---

ben. Urſprünglich waren ſolche Annahmen auch nur freie Sezungen, was aber, weil ſie in die Ueberlieferung aufgenommen ſind, vergeſſen wurde, ſo daß der entgegengeſezten Auffaſſung nicht ihr Recht widerfuhr.

*) Vorleſ. Wenn wir nun auf den erſten Theil unſerer Unterſuchung zurükkgehen, wo geſagt war, daß jedem wirklichen Denken das tranſcendente zum Grunde liegen muß: ſo entſteht die Frage, ob jenſeit dieſes Punktes der indifferenten Auffaſſung noch ein anderer iſt, der zwiſchen dieſen und das tranſcendente fällt. Einen ſolchen Punkt aber giebt es wirklich, denn wir müſſen ja ſchon vor aller Begriffsbildung annehmen die Gegenwart der Intelligenz als lebendigen Impuls und die chaotiſch erfüllten Organe als Receptivität. Ohne dies beides iſt keine Begriffsbildung möglich; denn das Erfülltſein der Sinne an ſich hat keine Richtung auf die Ausſcheidung eines einzelnen, es iſt bloß Moment des erfüllten Selbſtbewußtſeins als Luſt oder Unluſt, und das Denkenwollen an ſich ohne jenes iſt bloße innere Agilität. Demnach iſt das Geſammterfülltſein der Sinne der Anfangspunkt für die Entwikkelung des ganzen Syſtems der Begriffe, aber nur wo die organiſche Function das Uebergewicht hat; alles Sezen eines einzelnen hängt zuſammen mit dem urſprünglichen Bezogenſein der Sinne auf die Intelligenz, und ſo oft ein einzelnes geſezt wird in der Indifferenz gegen beide Arten der Begriffsbildung: ſo liegt darin ein Impuls zur weiteren Entwikkelung des Denkens. Darin haben wir alſo eine urſprüngliche Repräſentation des tranſcendenten, wie es nämlich in das wirkliche Denken übergeht. —

Gehen wir nun von der indifferenten Auffaſſung aus einen Schritt weiter und denken uns von da eine Entwikkelung einer Reihe von Denkacten unter der einen oder unter der andern Form: ſo kommen wir gleich auf unſer anderes Theilungsprincip vom Schwanken aus zwiſchen

LXVII. 8. Der Irrthum kann anfangen, indem der Begriff zu groß geſezt wird oder zu klein.

Dies gilt nicht nur den Prädicatsbegriffen, welche als ſolche das Mehr oder Minder weſentlich in ſich tragen, ſondern auch den Subjectsbegriffen *). Sie können zu klein ſein, wenn man was nur zufällige Zuſtände ſind als feſte Formen ſezt. Zu groß, wenn man Art oder Gattung überſpringt, iſt weniger unmittelbar ein Irrthum, aber doch eine Neigung alles dazwiſchen in chaotiſcher Mannigfaltigkeit zu laſſen.

---

dem allgemeinen und beſonderen. Wie verhält ſich nun der daraus gefundene Gegenſaz zu dem zwiſchen Subjects- und Prädicatsbegriff? Offenbar kann derſelbe Gegenſtand auf beide Weiſen gedacht werden. Geſezt der Begriff Thier wäre uns durch Abſteigen entſtanden, iſt er nun ein Ding? Nein, ſondern das ſind die einzelnen Exemplare. Alſo iſt er Action. Zur Action gehört aber die Beſtimmung des andern, worin ſie iſt; d. h. der Prädicatsbegriff iſt auf einen Subjectsbegriff zu beziehen. Auf welchen in dieſem Falle? Offenbar auf den des Lebens. So kann man alſo ſagen, Thier iſt eine einzelne Action des Lebens. Nun aber giebt es ein anderes Gebiet, wo wir daſſelbe ſezen unter der Form Ding, nämlich das Gebiet der Naturbeſchreibung, auf welchem wir alles als Ding ſezen. Es giebt alſo ein Sezen deſſelben Gegenſtandes als Subjects- und als Prädicatsbegriff, ohne daß eins das andre aufhebt; denn es iſt eben ſo wahr, daß es Ding, als daß es Zuſtand des Lebens iſt. Das erſtere Sezen iſt die empiriſche, das andere die naturwiſſenſchaftliche Anſicht der Sache, und der Irrthum iſt bloß das Ausſchließen der einen oder der andern.

Die ganze Behauptung beruht auf dem Saz, daß die Geſammtheit des uns gegebenen Seins mit dem in der Intelligenz liegenden Syſtem von Begriffen identiſch ſei. Leugnet man dies: ſo kommt man zum poſitiven Skepticismus, der die Richtung auf das Wiſſen ſelbſt aufhebt. Sezt man es aber voraus: ſo muß was als Gegenſtand des ſpeculativen Denkens geſezt wird, auch in das empiriſche, und was empiriſch entwikkelt wird, auch in das ſpeculative Gebiet gehören. Die Geſammtheit der Kräfte ſtellt ſich dar in der Geſammtheit der Erſcheinungen, und dieſe weiſt auf jene zurükk; alſo ſind auch Wiſſenſchaft und Erfahrung nicht von einander zu ſondern, nicht die eine für Wahrheit, die andre für Schein, die eine für höheres die andere für niederes zu erklären. — Iſt nun aber dies noch irrthumsfrei, wo fängt der Irrthum an? Siehe LXVII.

*) Hier wird in den Vorleſ. entwikkelt, was oben im §. 251.

Auch dieſer Irrthum iſt aber nur an der Wahrheit, weil das Werden des Schema zugleich mit der einzelnen Vorſtellung ſchon Wahrheit iſt *). Nehmen wir die richtigen und die unrichtigen Bildungen zuſammen: ſo iſt zu wenig weggelaſſen und zu viel. Das urſprünglich indifferente zwiſchen beiden iſt alſo die Verſchiebbarkeit ſelbſt verſchiebbar zu ſezen, und ſo iſt darin der ganze fließende Gegenſaz mitgeſezt, und alſo die Affection auf das ganze Begriffsſyſtem bezogen **).

9. Der Irrthum entſteht nur, wenn entweder die Empfindung mitwirkt, oder ein praktiſches Intereſſe. LXVIII.

Aus dem reinen Impuls der Idee des Wiſſens kann er nicht hervorgehen, denn dieſer müßte das angemeſſene hervorbringen. Die zu viele Merkmale mit aufnehmende Abweichung hat ihren Grund in dem Intereſſe an ſubjectiven Affectionen und

---

*) Hier geben die Vorleſungen was oben der §. 260. Vergl. unten LXXIV, 19.

**) Vorleſ. Was iſt die Wahrheit, woran hier der Irrthum ſich findet? Das wahre an allen ſolchen Operationen iſt, daß mit dem einzelnen Bilde (Vorſtellung, die in lauter von der organiſchen Affection herrührenden Elementen feſtgehalten wird) zugleich das allgemeine (Vorſtellung, die zwar alle die Elemente der organiſchen Affection, welche in die einzelne Vorſtellung eingegangen ſind, feſthalten will, aber ſo, daß als veränderlich geſezt wird was im einzelnen Bilde beſtimmt war) ſich geſtaltet; alſo die Richtung auf das allgemeine. Der Irrthum iſt nur die unrichtige Anwendung der Regel, die Regel ſelbſt aber iſt richtig. Die einzelne Vorſtellung haftet allemal an dem organiſchen Eindrukk. Daran aber kann der Zuſammenhang zwiſchen dieſer und der allgemeinen nicht haften, weil die leztere gerade ein Hinwegſehen von jenem erſten Anfang verlangt. Dies geſchieht auch im Irrthum. Wer z. B. zu wenig vom einzelnen Bilde wegläßt bei der Bildung des allgemeinen, ſezt das veränderliche, aber als ein Minimum; wer zu viel überſpringt, ſezt auch das veränderliche, aber als ein Maximum. In beiden Fällen iſt alſo ſchon der Gegenſaz geſezt zwiſchen dem allgemeinen und beſonderen, und ſo liegt der weſentliche Charakter der Begriffsbildung darin ausgedrükkt, denn es iſt die organiſche und die intellectuelle Seite darin repräſentirt. Es iſt die urſprüngliche Einheit beider Functionen in ihrem Verhältniß zum Sein ausgedrükkt, und das iſt die Wahrheit am Irrthum.

erſcheint als Trägheit im Aufſteigen; die zu wenig aufnehmende erſcheint als Uebereilung und hat ihren Grund in den Forderungen eines ihr dem Gegenſtande nach verwandten praktiſchen Intereſſes, alſo Einfluß des bedingten Denkens.

LXIX. 10. Jede reine Begriffsbildung iſt auch in allen gleich conſtruirtes Denken; aber nicht jedes ungleich conſtruirte iſt auf gleiche Weiſe Irrthum.

Die erſte kommt aber erſt in der Vollendung des Geſammtwiſſens vor. Bis jezt iſt alles ungleich conſtruirt in den Sprachen, und auch noch innerhalb jeder haben in verſchiedenen Zeiten und Kreiſen die Wörter verſchiedene Gebiete, und die Gegenſtände verſchiedene Zeichen.

Man kann dieſes differente nur Irrthum nennen, wenn es das andre nicht anerkennt. Aber wohl muß man im großen hierauf den Kanon anwenden, daß das ganze Begriffbildungsſyſtem einer Sprache nur als proviſoriſche Annahme zu ſezen iſt.

Der Grund der Differenz iſt Verſchiedenheit in der Structur des Organismus und zugleich Verſchiedenheit in der Art, wie die klimatiſche Natur die Geſammtheit des Seins repräſentirt.

11. Das aufſteigende Begriffbildungsverfahren muß vom Anfang des kunſtmäßigen Denkens an beſtändig von einem kritiſchen Verfahren begleitet ſein.

Nämlich um uns des identiſchen im differenten, und umgekehrt, bewußt zu werden, müſſen wir eins mit dem andern vergleichen, und beides auch im andern unterſcheiden.

Vor dem kunſtmäßigen Denken kann das Bedürfniß nicht eintreten, ſondern die Sprachüberlieferung iſt die Gewißheit ſelbſt; mit demſelben aber iſt die Aufgabe geſtellt, Geographiſche und geſchichtliche Auffaſſung alles Denkens über denſelben Gegenſtand.

12. Die Grenze des differenten Denkens iſt nur der Begriff Das Ding, und der Die Materie.

Erſter iſt nur das mit Wahrheit als Eins geſezte, lezter iſt nur das der verworrenen Mannigfaltigkeit der Affection. Der lezte iſt aber doch in der Indifferenz von Ding und Action, der erſte in der Anwendung in der Indifferenz zwiſchen Wahrheit und Irrthum.

13. Der Inductionsprozeß kann nicht als eine ſtätige Entwikkelung von ſeinem Anfang bis zu ſeinem Ende fortgehen. LXX.

Jedes aus der ſondernden Sezung entſtehende allgemeine Bild kann nicht zu ſeiner völligen Beſtimmtheit gelangen ohne dazwiſchen getretene Urtheilsbildung. — Aber da der Inductionsprozeß erſt mit dem Wiſſen ſelbſt vollendet wird: ſo muß auch der Deductionsprozeß ſchon gleichzeitig mit ihm im Gange ſein.

Deduction.

14. Wenn die Deduction nicht warten kann bis zur vollendeten Induction: ſo muß ſie möglichſt gleichzeitig mit ihr anfangen.

Denn die gegebenen Inductionspunkte können wegen der Natur des geſchichtlichen Verlaufes nicht ihrem Gewißheitswerthe nach gleichmäßig ſein. Daher wäre er theils einer ungleichen und eben deshalb nicht zu beherrſchenden Möglichkeit des Irrthums preisgegeben, theils willkührlich und deshalb kunſtlos.

15. Zu der ſondernden Sezung verhält ſich das Eintreten des Gegenſazes zwiſchen Subject und Object für den Deductionsprozeß wie das Eintreten des Schema für den Inductionsprozeß. LXXI.

Die chaotiſche Affection, in ſofern die Elemente des ſubjectiven und objectiven Bewußtſeins in ihr noch nicht geſchieden

ſind, iſt Repräſentant des geſammten Seins, und dieſes iſt zugleich der höchſte Punkt, von welchem die Theilung ausgehen kann. In dieſem nun iſt das denkende noch mit eingeſchloſſen. Die ſondernde Sezung ſcheidet das objective aus. Für den Inductionsprozeß geſchieht hierdurch nichts, als daß das ſubjective in der Verworrenheit bleibt. Für den Deductionsprozeß aber wird daſſelbe der Eintritt jenes Gegenſazes, indem auf der einen Seite ein Außer ſich ſezen ſtatt findet, auf der andern eine Beziehung auf die innerlich bleibende Denkfunction oder auf das Ich als denkendes.

Anmerk. Die Repräſentation iſt nicht als eine im Bewußtſein gegebene zu denken, weder am Anfang des Denkens überhaupt noch auch bei jedem Erwachen ꝛc., ſondern uns entſteht nur dieſer Gehalt, aber als ein wahrer, wenn wir vom Intereſſe des kunſtmäßigen Denkens aus auf dieſes Element zurükkſehen.

Anmerk. Iſt nun dieſer Gegenſaz Denkendes und gedachtes aufgenommen: ſo wird das einzelne geſezte Ding = einzelnes organiſch einwirkendes. Was mithin für den Inductionsprozeß der übereilteſte Sprung wäre, das wird, auf die Deduction bezogen, die erſte Anwendung des höchſten Gegenſazes, aber vor allen weiteren Theilungen. Und durch eben dieſen Beziehungsact wird auch die Denkthätigkeit ein Ich.

LXXII. 16. Der Gegenſaz zwiſchen Subject und Object iſt nicht ein einfacher von Action und Paſſion, ſondern die entgegengeſezte Identität von beiden.

Das geſezte iſt als gedachtes d. h. idealiter paſſiv, aber als auf die Organe eingewirkt habend d. h. realiter activ geſezt. Das denkende als Ich (Anmerk. 1.) iſt afficirt, d. h. realiter (Anmerk. 2.) paſſiv, aber als denkend nicht nur, ſondern weil es ſich zugleich als wollend weiß (Anmerk. 3.), durchaus idealiter activ geſezt *).

*) Vorleſ. Der Gegenſaz des Objects und Subjects, ſofern er das Sein theilt, beruht auf dem Zuſtand der geöffneten und erfüllten Sinne. Das Erfülltſein der Sinne iſt als Paſſivität gegeben, denn wir ſchreiben dieſen Zuſtand dem Sein außer uns zu. Aber das Wiſſenwollen, welches

Anmerk. 1. Denn nur im zeiterfüllenden Moment kommt es so vor; als Träger des Begriffssystems und als die Idee des Wissens als Impuls in sich tragend ist es rein activ, weil es so ideal allein ist. Indem es aber als Ich mit dem einzelnen Ding zugleich wird: so gehen die für den Inductionsprozeß nur übersehenen Empfindungszustände in Selbstbewußtsein über. Eben so ist das gesezte nur in Bezug auf den Denkprozeß passiv; als afficirend und als Träger des geschiedenen Seins ist es rein activ, weil es so real allein ist.

Anmerk. 2. Nämlich im Zusammensein ist es auch realiter activ,

---

in diesem Acte auch liegt, ist immer zugleich mit da und bringt das Geöffnetsein der Sinne hervor. Also ist das objective in dem Erfülltsein der Sinne, das subjective in der Richtung auf das Wissen enthalten, was der eigentliche Gehalt dieses Gegensazes ist. Man kann also sagen, Das Subject ist eben sowol passiv als activ; passiv, sofern vom Äußeruns afficirt, activ, sofern es demselben die Sinne öffnet, um es in sich aufzunehmen. Ebenso, Das Object ist activ, sofern es auf die Sinne wirkt und das Subject in seinem Zusammensein mit dem gesammten Sein afficirt; passiv, sofern es von der geistigen Seite der Denkfunction in den Zusammenhang des Wissens hineingezogen wird. Wir wollen nun das, was die Activität des Objects ausmacht, das reale, was die Passivität, das ideale nennen. Die Identität von beiden ist der Begriff des Objects. Der Begriff des Subjects ist dieselbe Identität, aber hier ist das ideale die Activität und das reale die Passivität. Betrachten wir dieselben Momente auf der Seite des aufsteigenden Begriffbildungsprozesses: so geht das Subject, während sein Bestimmtwerden unbeachtet bleibt, lediglich in der Operation auf, das einzelne Bild als ein allgemeines zu sezen. Hier auf der Seite des absteigenden Prozesses bekommt es nun wieder seine Stelle, so daß mit dem einzelnen Bild, dem Object, zugleich das Subject, das Ich wird. Soll dieses aber nicht bloße Passivität bleiben: so muß es zugleich als Activität gedacht werden, was wie gesagt in dem Sichöffnen der Sinne geschieht, denn das ist freie Thätigkeit des Subjects und geht von der Idee des Wissens aus. So wird also das Selbstbewußtsein als einzelnes Ich nur unter der Form der Identität der freien Thätigkeit und des Bestimmtwerdens von einem andern, und das ist zugleich das ethische Subject, d. h. das Subject einer Stätigkeit freier Bewegung, und das physische Subject, d. h. das in dem lebendigen Zusammensein mit dem ganzen gesezte einzelne Sein. So haben wir also auf beiden Seiten als den dominirenden Gegensaz die Identität des idealen und realen, aber mit umgekehrtem Uebergewicht der Activität und Passivität. Das ist der oberste Gegensaz, aus welchem nachher wieder weiter getheilt werden soll.

theils als bloß leibliches, das nicht hieher gehört, theils als vom Wollen aus afficirend. Und als erste solche Affection ist nun anzusehen das (ganz gedachte) Oeffnen der Sinne als das Einströmen der Einwirkungen des Außenseins bedingend.

Anmerk. 3. Als Ich weiß es sich sogleich auch wollend, sofern auch der erste Moment nur ist als ein beschlossener; er ist aber nur beschlossen durch den Uebergang, und in diesem ist das Ich auch wollend.

LXXIII. 17. Von diesem Gegensaze aus entsteht als freie Sezung ein zwiefaches Verfahren, nämlich alles auf die Seite des Lebens zu versuchen und alles auf die Seite des Mechanismus *).

---

*) Vorles. Folgerung aus LXXII. Es können von diesem Punkte aus zwei abweichende Richtungen entstehen. Auf der einen Seite die Neigung alles objective zugleich als das subjective zu sezen, d. h. überall die ideale Activität mitzusezen. Das ist die alles beleben wollende Richtung. Sie ist den Kindern eigen, der erste Versuch, eine weitere Theilung vorzunehmen von der im Bewußtsein noch gar nicht gegebenen Urtheilung. Die Activität des idealen ist eigentlich das wesentliche im Begriff des Lebens; die Nullität des idealen ist der Begriff des Todes. Die Richtung ist also mit Recht als eine solche bezeichnet, die darauf ausgehe die Gesammtheit des Seins als Leben zu sezen. Es wird dabei das Äußeruns als Action, d. h. als in Bewegung, gesezt und so mit dem Subject, das als solches activ und in Bewegung ist, identificirt. So wie nun bei erweiterter Urtheilsbildung sich zeigt, daß das sich bewegende ein bewegtes sein muß: so hört nachher der Grund der Identification auf und das Gebiet des Lebens verringert sich. Auf der andern Seite giebt es nun aber auch die entgegengesezte Richtung, die Activität des idealen, sofern darin der auf das Wissen gerichtete Impuls repräsentirt ist, allein als das Leben, alles übrige als Tod zu sezen. Das ist die Richtung keine freie Bewegung sondern nur eine aus dem Zusammensein entspringende d. h. Mechanismus anzunehmen. Die erste sezt außer vegetabilischem und animalischem Leben noch allgemeines Leben der Weltkörper, die zweite sieht dies alles als reinen Mechanismus an. Beide Richtungen als freie Sezungen rectificiren sich einander. —

Gehen wir darauf zurükk, daß der gesezmäßige Anfang dieser Methode der Begriffsbildung nur sein kann entweder nach Vollendung des aufsteigenden Verfahrens, was nicht möglich ist, oder gleich beim Anfang desselben, von wo aber kein stätiger Fortschritt ist: so führt darauf Regeln des Verfahrens für diese Begriffsbildung zu suchen, und

Beides findet ſich geſchichtlich, das erſte mehr urſprünglich im kunſtloſen Denken, das andre mehr urſprünglich im raiſonnirenden. Aber beides nimmt ſich einander auf. Jede Differenz in der Subſumtion iſt Zeichen von Unſicherheit und Irthum.

18. Wo die Deduction in der Mitte anfängt, muß der Anfangspunkt unter dem Typus der beiden legitimen geſezt ſein.

Alſo auf der einen Seite, Es muß ein Gebiet als durch den Inductionsprozeß vollendet, mithin als in ſich abgeſchloſſen geſezt ſein (Anmerk. 1.), gleichviel ob von Subjects- oder Prädicatsbegriffen (Anmerk. 2.), und Es muß ſich eine doppelte Entgegenſezung als Theilungsgrund darbieten (Anmerk. 3.)*).

Anmerk. 1. Hier kann auch im Uebergang der Irrthum des Inductionsprozeſſes vorkommen, als Uebereilung und als Trägheit. Viel von dem ſo häufigen erkünſtelten und willkührlichen Theilungsverfahren iſt nur hieraus zu begreifen **).

---

wenn ſie beliebig in der Mitte anfängt. (Dieſe Regeln im folgenden Saze.)

*) Vorleſ. Denken wir uns den aufſteigenden Bildungsprozeß vollendet: ſo müßte alles Sein gegeben ſein in dem fließenden Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen. Das wäre der Begriff der Welt als das Ineinander von allem unter der Form des einzelnen. Der andre Punkt, nämlich der erſte Anfang dieſes Prozeſſes, repräſentirt auch ſchon die Geſammtheit des Seins, nur auf eine abſolut unentwikkelte Weiſe. Nun können wir alſo ſehen, wie jeder Punkt beſchaffen ſein muß, auf welchem ein ſolches Verfahren der abſteigenden Begriffsbildung eingeleitet werden kann; er muß als Totalität, die getheilt werden ſoll, gegeben ſein, und es muß ein Theilungsgrund gegeben ſein, welcher ſich an das in allen Denkacten dieſer Art identiſche anknüpft.

**) Vorleſ. Müſſen wir immer einen vorangegangenen aufſteigenden Begriffsbildungsprozeß vorausſezen, und zwar ſo, daß das durch denſelben gewonnene Reſultat als eine Totalität gegeben iſt, ſoll anders der abſteigende Begriffbildungsprozeß als ein ſtätiger aufgefaßt werden: ſo iſt der Irrthum leicht möglich unter denſelben beiden Formen als vorher. Der aufſteigende Prozeß trägt immer mehr oder weniger den Charakter des zufälligen an ſich; denn ich kann mir nicht ausſuchen, ſondern ich muß dem gegebenen folgen. Da nun erſt beide Verfahren mit einan-

Anmerk. 2. Die ganze Theſis beruht darauf, daß wenn der Deductionsprozeß nach vollendeter Induction anfinge, wir auf daſſelbe in umgekehrter Ordnung kommen müßten, und daß wo das empiriſch producirte nicht durch den Deductionsprozeß erreicht wird, das zufällige geſezt iſt. Dies aber iſt immer ein Zeichen, daß wenn dies in Subjetsbegriffen vorkommt, auf Prädicatsbegriffe muß übergegangen werden, oder umgekehrt.

LXXIV. Anmerk. 3. Dies iſt die Analogie mit dem nächſten Anfang. Alle negativen Gegenſäze aber zeigen ſich als nicht dem reinen Wiſſen angehörig, weil ſie die andre Seite ganz unvorbereitet zu künftiger Bearbeitung zurükklaſſen. Die einfachen aber, wie im erſten Anfang der einfache Gegenſaz ideal und real die Einheit unſeres Weſens aufgehoben hätte, laſſen auch die Einheit des zu theilenden nicht erkennen *).

---

der der Idee des Wiſſens entſprechen: ſo wird den aufſteigenden Prozeß immer das Bewußtſein der Einſeitigkeit begleiten. Der Impuls dies zu beendigen geht aber nicht allein von der Idee des Wiſſens aus, und ſo iſt leicht Uebereilung möglich, nämlich daß das im aufſteigenden Prozeß geſezte zu ſchnell als Totalität gefaßt wird. Eben ſo leicht aber auch Trägheit, indem überſehen wird, was relativ abgeſchloſſen iſt, wenn die Gewöhnung ihre Kraft übt. Nur der, in welchem der reine von der Idee des Wiſſens ausgehende Impuls andere Motive nicht aufkommen läßt, wird auch dem Irrthum nicht ausgeſezt ſein.

*) Vorleſ. Zweite Forderung unſerer Regel iſt, So wie der erſte Act der ſondernden Sezung von Etwas einen doppelten Gegenſaz, den des idealen und realen und den der Activität und Paſſivität enthält: ſo muß auch jeder Anfang des Deductionsprozeſſes die Duplicität des Gegenſazes in ſich ſchließen. Wollte man das Deductionsverfahren mit einem einfachen Gegenſaz als Theilungsgrund beginnen und dabei zurükkgehen auf die erſte Operation, den Gegenſaz des Objects und Subjects: ſo könnte das nur der des idealen und realen ſein. Dabei wäre aber die Einheit unſeres Seins aufgehoben, in der die Identität des idealen und realen unmittelbar gegeben iſt. Iſt aber daraus die Regel herzuleiten, daß niemals mit einem einfachen Gegenſaz begonnen werden darf? Unſer eignes Sein iſt darin Typus und es muß ſich nachweiſen laſſen, daß überall, wo mit einem einfachen Gegenſaz der Prozeß begonnen wird, daſſelbe geſchieht, d. h. die Einheit eines ſchon gegebenen aufgehoben wird. Denkt man ſich z. B. a getheilt in b und c: ſo ſezt das voraus, daß in a eine Beziehung auf b und c iſt und vermöge dieſer gemeinſchaftlichen Beziehung auf a müſſen auch b und c auf einander bezogen ſein. Aber eben dieſes Aufeinanderbezogenſein würde durch die Theilung aufgehoben ſein. Alſo muß noch eine andre Theilung hinzugenommen werden, um dieſes mit auszudrükken, ſo daß eine doppelte

19. Das als durch zuſammengeſezte Entgegenſezung theilbar geſezte iſt gegenüber dem Schema, Formel; die Vereinigung von beiden iſt Begriff im engern Sinn.

Der Unterſchied war nicht eher deutlich zu machen, als nachdem beide Formen des Begriffs im weiteſten Sinne nachgewieſen werden konnten. Auch das Schema wird nur Begriff im engern Sinn, wenn es zugleich als ein durch Entgegenſezung theilbares aufgefaßt wird.

In dieſem Begriff im engern Sinn repräſentirt ſich nun erſt die Idee des Wiſſens, indem das Schema das durch die reale Action des Seins gegebene, die Formel das durch die ideale Action des Geiſtes gegebene iſt und beides nun identificirt wird *).

Entgegenſezung entſteht. Schlimmer, als durch einen einfachen iſt es noch, wenn man durch einen negativen Gegenſaz theilt. Wollte man z. B. eine Theorie über muſikaliſche Inſtrumente aufſtellen und ſie eintheilen in blaſende und nicht blaſende: ſo iſt das lezte Glied eigentlich nichts als eine leere Stelle. Nun weiß man freilich aus dem Inductionsverfahren, daß es noch Saiteninſtrumente giebt; aber da das Verhältniß dieſer zu den Blasinſtrumenten nicht gewußt iſt: ſo bleibt man bloß bei dem negativen ſtehen. Wollte man hier eine vollſtändige Theilung machen: ſo müßte man auf den Begriff des muſikaliſchen Inſtrumentes zurükkgehen, und das führte auf das Weſen des gemeſſenen Tones. Dieſer iſt aber Identität von ſchwingendem Körper und bewegter Luft; und dabei läßt ſich nun ſogleich ein doppelter Gegenſaz aufſtellen. Denn eine ſolche Identität iſt nie eine reine, ſondern auf der einen und der andern Seite iſt Priorität. Iſt die Luft das primitiv bewegte: ſo iſt das das eine; iſt der Körper das primitiv bewegte: ſo iſt das das andre. Man ſieht hier, daß man eben ſo gut mit dem Inductions- wie mit dem Deductionsprozeß anfangen kann, aber man muß auch immer von dem einen auf den andern zurükkgehen. Erſt in der Vereinigung beider iſt die volle Realiſation der Idee des Wiſſens.

*) Vorleſ. Das was aus dem einſeitigen aufſteigenden Prozeß als geſezte Einheit hervorgegangen iſt, nennen wir Begriff im weitern Sinne, und um das allgemeine vom einzelnen zu unterſcheiden, bezeichnen wir dieſes mit dem Ausdrukk Bild, jenes durch Schema. Was durch den abſteigenden Prozeß geſezt iſt, nennen wir Begriff im engeren

LXXV. 20. Der Deductionsprozeß kann auch angesehen werden als unmittelbar vor dem Inductionsprozeß beginnend und dieſen bedingend.

Nämlich wir ſezten die ſondernde Sezung als bedingt durch Erfülltſein der geöffneten Sinne, und dieſe wurde dann Gegenſezung von Subject und Object. Denken wir uns das Oeffnen als freie That: ſo geht ſie nur von dem Impuls der Idee aus, und im Oeffnen und Erfüllen iſt ſchon der Gegenſaz aber als Action aufgeſtellt, indem das Verhältniß der Sinne zum äußern Sein beſtimmt wird durch die ideale Action, und dann in der Sezung die reale Action beſtimmend wirkt auf die Sonderung. Denn wir ſondern ſo wie wir afficirt ſind.

Der ſo begonnene Prozeß hat überwiegend das ethiſche Gebiet unter ſich; der nach dem Inductionsprozeß beginnende das phyſiſche. Denn in dem erſten iſt die Selbſtthätigkeit der Intelligenz geſezt vor dem empiriſchen Ich rein von der Idee aus. Die Idee des guten kann nur von hier aus gefunden werden, nicht aber auf ein Schema zurükkgeführt. Wogegen das phyſiſche immer gleich muß auf ein Schema zurükkgeführt werden können. Z. B. Humboldts geballte und freie Materie iſt Raumerfüllung in Bezug auf Einen Punkt zurükkführbar auf das Schema der Contraction und Raumerfüllung in Bezug Alle Punkte zurükk auf Expanſion. Auch dies bleibt als oberſte Theilung hypothetiſch, aber doch bei weitem nicht ſo, als wenn die Idee des guten von der Wahrnehmung aus als ethiſches Princip ſoll auf-

---

Sinne. Stellt man es dem Schema gegenüber: ſo iſt es Formel. So ſind z. B. jene beiden allgemeinen Vorſtellungen von Saiten- und Blaſeinſtrumenten, die uns aus der Beobachtung entſtanden ſind, ein allgemeines Bild. Wenn man dagegen durch einen Deductionsprozeß beides zu beſtimmen ſucht: ſo iſt was man erhält eine Formel. Bezieht man beides auf einander und führt eins auf das andre zurükk: ſo hat man den Begriff im engern Sinn, worin ſich beide Prozeſſe begegnen und der dadurch erſt die Idee des Wiſſens vollſtändig realiſirt.

gestellt werden. Denn dies geräth so individuell, daß man es dem Gutfinden eines jeden überlassen muß es anzuerkennen.

21. Die Säze in 18. und 19. (LXXIII. und LXXIV.) gelten von Subjectsbegriffen und von Prädicatsbegriffen, von jedem auf seine Weise. LXXVI.

Wegen der Relativität des Gegensazes geht auch eins ins andre über. Bei Subjectsbegriffen liegt oft der Theilungsgrund in den Actionen, so daß der Complexus derselben getheilt wird. Bei Prädicatsbegriffen werden oft die Subjecte getheilt, in denen sie gesezt werden können *).

*) Vorles. Für beide, für Subjects- und Prädicatsbegriffe, gilt der aufgestellte Kanon. Zuerst daß jeder Deductionsprozeß nur in der Mitte an einem beliebigen Punkte anfangend auf ein durch den Inductionsprozeß geworbenes zurükkgeht. Z. B. die vorhin aufgestellten Begriffe von Contraction und Expansion sind offenbar Prädicatsbegriffe; aber sie sind schon durch die Wahrnehmung gegeben, ohne welches auch ein weiterer Fortschritt damit nur als Spiel der Fantasie erscheinen könnte. Dasselbe gilt auch von den Subjectsbegriffen. Auch da muß jeder Anfangspunkt für das herabsteigende Verfahren zugleich an einem substantiellen Schema nachgewiesen werden können. Legte man z. B. den Begriff des animalischen Lebens zum Grunde und wollte nun von da aus weiter theilen: so kann das nur geschehen auf allgemeingültige Weise, wenn auf das durch die Wahrnehmung gegebene zurükkgegangen wird. Es ist in diesem Falle schwer den allgemeinen Charakter des animalischen Lebens zu fassen, weil so große Differenzen darunter gefaßt werden müssen. Aber eben so schwer ist es auch bei dem andern Verfahren und es wird dies immer den Charakter an sich tragen, der überhaupt dem Deductionsprozesse auf der Seite der Natur eigen ist, nämlich daß er unter der Potenz des Inductionsprozesses steht. Bedenkt man auch, wie schwankend alle speculativen Theorien über die Natur sind und welche Fortschritte das Wissen um die Natur durch die entgegengesezte Verfahrungsweise gemacht hat: so bewährt sich auch dadurch die Wahrheit des aufgestellten.

Wir müssen aber auch die andere Seite der Regel, nämlich daß jeder Anfang des herabsteigenden Verfahrens eine doppelte Entgegensezung sein muß, auf beiderlei Begriffe anwenden. Ein Hauptpunkt ist, daß beide nicht mit einander verwechselt werden. Beispiel. Sehr oft ist auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Gegensaz von Geisterwelt und Körperwelt gemacht, und doch ist er ganz falsch, denn es soll offenbar da-

22. Kein Begriff iſt eher beſtimmt geſezt als mit ſeiner Quantität zugleich.

Das Mehr und Minder der Prädicatsbegriffe iſt die intenſive Quantität, welche in den Subjectsbegriffen nur in ſofern ſein kann, als man ſie auf Actionen zurükkführt. Die intenſive Quantität wird aber nur beſtimmt, wenn man ſie auf einen relativen Gegenſaz zurükkführt *). NB. Dieſer Saz ſcheint freilich mehr dem Inductionsprozeß anzugehören, aber er afficirt auch ſchon die Aufſtellung der Formeln.

23. Kritiſches Verfahren iſt vorzüglich nöthig, wo eine Begriffsbildung aus verkehrlichen oder polemiſchen Geſichtspunkten gemacht iſt.

Davon iſt die Geſchichte der Wiſſenſchaft ſo voll, daß man die Beiſpiele aus allen Zweigen nehmen kann **). Vgl. 72. (d. h. §. 301.)

---

durch eine Theilung des Begriffs Welt ausgeſprochen werden. Der Begriff Welt iſt aber eine Einheit ſchlechthin. Wenn es eine Welt gäbe, d. h. alſo ein abgeſchloſſenes Syſtem des Seins, welche rein körperlich wäre, und eine andre, welche rein geiſtig wäre: ſo wäre damit die Einheit aufgehoben. Sieht man alſo beide als Subjectsbegriffe an: ſo iſt die Theilung falſch; aber ſie wird richtig, wenn man ſie als Prädicatsbegriffe betrachtet. Denn es giebt allerdings körperliche und geiſtige Actionen.

*) Vorleſ. Wir haben ſchon geſehen, daß die Prädicatsbegriffe den Unterſchied des Grades zulaſſen und die Subjectsbegriffe einer Differenz der Ausdehnung fähig ſind. Da aber der Gegenſaz zwiſchen beiden nur ein relativer iſt: ſo muß man auch in den Subjectsbegriffen den Unterſchied des Mehr und Minder ſezen. Z. B. Wie ſelten oder wie häufig ein Ding auf der Erde vorkommt, ändert nicht den Begriff davon, aber es iſt, wenn man es in Beziehung zur Gattung denkt, ein Mehr und Minder in der Productivität derſelben.

**) Vorleſ. Man denke nur an die politiſchen und religiöſen Parteinamen, z. B. Liberalismus, Ariſtokratismus, Myſticismus: ſo iſt klar, daß hier eine ſolche Verwirrung herrſcht, daß man erſt das ganze Syſtem von Terminologie ausrotten müßte, wenn man ſie aufheben wollte.

Theorie der Urtheilsbildung.

1. Alle eigentliche Urtheilsbildung liegt zwiſchen gegen die Begriffsbildung indifferenten Anfangspunkten und einem die Grenze dieſer Denkform bildenden abſoluten Urtheil. LXXVII.

a. Indifferent mit der ſondernden Sezung von etwas iſt der einfache Gebrauch des imperſ. Verbums in der Formel z. B. Da glänzt's *). Indifferent mit der Entgegenſezung des Subjects und Objects in Oeffnung und Erfüllung der Sinne iſt das Urtheil Ich habe das erfahren, welches die Thatſache des Bewußtſeins ausſagt **).

*) Vorleſ. Auch hier, wo wir es aber nur mit dem eigentlichen Urtheil zu thun haben, zuerſt der Anfang zu ſuchen.

Der erſte Moment der organiſchen Affection iſt ein Indifferenzpunkt, woran ſich auf gleiche Weiſe Begriffs- und Urtheilsbildung anknüpfen kann. Wir haben den Anfang der Begriffsbildung ſo dargeſtellt, daß aus der verworrenen Mannigfaltigkeit der organiſchen Affection ein begrenztes geſezt wird. Fragt man, wodurch dieſes als ein beſonderes geſezt wird: ſo liegt die Einheit der organiſchen Affection zum Grunde. Es würde dies alſo unter der Form des Subjectsbegriffes gefaßt werden müſſen. Z. B. wenn man in einem dunkeln Raum einen kleinern hellen ſieht: ſo ſagt man, Da iſt etwas helles. Aber man kann auch ſagen, Da glänzt's; und das wäre ein Prädicatsbegriff, auf welchen das beſtimmte Erfülltſein des Sinnes in dieſer Richtung ausgeht. Die Beſtimmung des Subjects iſt dann unterlaſſen, aber die Form des Urtheils gegeben. Man ſieht alſo, daß an dieſem erſten Moment ſich eben ſo Begriffs- wie Urtheilsbildung anſchließt, leztere alſo in ihrem Anfange in der Indifferenz iſt mit der Begriffsbildung.

**) Vorleſ. Daſſelbe zeigt ſich auch, wenn wir auf die andere Seite der entſtehenden Begriffsbildung ſehen. Da iſt in dem Moment des geöffneten und erfüllten Sinnes (LXXII.) eine doppelte Entgegenſezung, welche für das abſteigende Verfahren zur Baſis dient. Hier iſt nun gleich ein Urtheil. Nämlich das denkende, als Subſtrat der Intelligenz, und die Geſammtheit des außer demſelben ſeienden werden einander entgegengeſezt. Das gemeinſchaftliche, worauf ſich beide beziehen, iſt das Erfülltſein der Sinne, welches eben ſo ſehr von der Intelligenz ausgeht als es eine Wirkung des Außer uns iſt. Darin haben wir alſo die Geſammtheit des Zuſammenſeins, wie ſie der Idee des Wiſſens

b. Das abſolute Urtheil iſt das, in welchem alle Prädicate im Subject geſezt ſind, alſo nur die Form des Urtheils übrig bleibt, aber das Subject iſt dann die Totalität. Die Welt iſt. Es hat aber auch eine andere Form, Alles getheilte Sein iſt durchgängige Wechſelwirkung.

2. Alle eigentlichen Urtheile liegen zwiſchen dieſen beiden Enden als vollſtändige oder unvollſtändige.

Jenſeit beider nämlich giebt es kein wirkliches Wiſſen. Jedes eigentliche Urtheil enthält mehr als das erſte und iſt mit allem, was daraus folgt, ein Theil des lezten.

Die unvollſtändigen Urtheile, welche in der Vollſtändigkeit des einzelnen Begriffes endigen, nähern ſich dem Die Welt iſt, welches ſelbſt das abſolute Urtheil unter der Form des unvollſtändigen iſt; die vollſtändigen, welche zu dem im Subject prädicirten auch den andern Factor angeben, nähern ſich der andern Form.

LXXVIII. 3. Die Aufgabe iſt den ganzen Prozeß bis zur Vollendung aller Urtheile ohne Einmiſchung des Irrthums zu machen.

Natürlich aber nur ſofern von allem, was eigentliche Verknüpfung iſt, abgeſehen und jedes Urtheil als ein für ſich werdendes geſezt wird, es ſei nun ein vollſtändiges oder ein unvollſtändiges.

4. Der geſammte Prozeß von dem mit der Indifferenz zum Begriff anfangenden Urtheil bis zum vollſtändigen verhält ſich eben ſo zum Zuſammenſein, wie der Prozeß vom eben da anfangenden Begriff bis

---

überhaupt zum Grunde liegt, als die Identität deſſen, was auf reale Weiſe im Sein und auf ideale Weiſe im Denken geſezt iſt. Dies der erſte Anfang zu allen denjenigen Formen, welche wir vollſtändige Urtheile nennen, wie jenes zu denen, welche wir unvollſtändige nennen.

zum vollſtändigen (= der Erklärung) ſich zum Sein verhält.

Der Weg vom ſondernden Sezen eines Zuſtandes oder einer Action bis zum unvollſtändigen Urtheil (Schmelzen und das Eis ſchmilzt) iſt wie der Weg von der ſondernden Sezung von Etwas zum Bild und Schema. Das unvollſtändige Urtheil, ſofern es ein eigentliches iſt, läßt den zweiten Factor (der vorausgeſezt werden muß, ſofern der Prädicatsbegriff nicht im Subjectsbegriff enthalten iſt) im chaotiſchen Zuſammenſein. Das vollſtändige Urtheil (das Eis ſchmilzt durch die Wärme) bildet aus zweien eine abgeſchloſſene Sphäre des Zuſammenſeins, und dieſe iſt hier eben ſo vollſtändig, als auf dem Begriffsgebiet die Erklärung.

5. Der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen iſt ein fließender, welcher für uns gar nicht in Betracht kommt.

Daſſelbe Urtheil (Eis ſchmilzt) kann ein analytiſches ſein, wenn das Entſtehen und Vergehen durch beſtimmte Temperaturverhältniſſe ſchon in den Begriff des Eiſes aufgenommen war, und ein ſynthetiſches, wenn noch nicht. Dies gilt aber auch von den vollſtändigen Urtheilen, wenn doch eine beſtimmte Sphäre des Zuſammenſeins unter einen Begriff auch gebracht werden kann, wie z. B. jedes Weltſyſtem ein ſolcher Begriff iſt. Dieſe Differenz ſagt alſo nur einen verſchiedenen Zuſtand der Begriffsbildung aus.

Anmerk. (die aber im Vortrage nicht vorgekommen iſt). Dies gilt auch von den mathematiſchen. Der Saz von den Winkeln im Dreiekk iſt nur [illegible]nalytiſcher, wenn in den Begriff eines Dreiekkes aufgenommen iſt [illegible]hung aus der Bewegung einer Linie vom Scheitel herab, dem frei[illegible]dern einfachen Bewegungen müſſen vorangegangen ſein.

[illegible] Da die vollſtändigen Urtheile als Zuſammen- LXXIX.
zung aus zwei unvollſtändigen angeſehen werden kön-

nen: ſo haben wir nur die Regeln für die unvollſtändigen zu ſuchen.

Denn die Zuſammenſezung fällt unter die Regeln der Verknüpfung. — Der Saz Die Wärme ſchmelzt das Eis iſt zuſammengeſezt aus Die Wärme ſchmelzt und Das Eis ſchmilzt. Die Zuſammenſezung muß ſich als Verknüpfung beſonders legitimiren. Sonach haben wir es hier nur zu thun mit der Urtheilsbildung, wie ſie aufgeht in die Begriffsbildung. Aber die Richtung auf das Zuſammenſein wird immer vorausgeſezt.

7. In der urſprünglichen Beziehung der Thatſache auf ein Subject iſt Irrthum möglich nur durch falſche Schäzung des organiſchen Eindrukks, der aber hier nicht in Rechnung kommt.

Der bedeutendſte und allgemeinſte Fall iſt die Verwechſelung der innern Organbewegung mit der äußeren = Viſion im weiteren Sinne des Worts. Eben ſo kann die Unkenntniß verurſachen, daß das afficirende Sein in falſcher Richtung geſucht wird.

Der Irrthum kommt hier nicht in Rechnung, weil wir die Ausgleichung durch die Geſammtwahrnehmung κοινὴ αἴσθησις ſchon vorausſezen.

LXXX. 8. Wird nun das Prädicat bezogen auf die Identität zwiſchen einzelnem Bild und Schema: ſo iſt Irrthum möglich, indem es auf ein mehr oder minder als richtig allgemeines Bild bezogen wird.

Das leztere iſt nur Irrthum, in ſofern die Fort[illegible] gehemmt, d. h. in ſofern ausſchließend vom zu beſ[illegible] dicirt wird.

Der Uebergang von Beziehung auf Bild zu der auf Schem[illegible] iſt der Uebergang vom einzelnen Urtheil zum allgemeine[illegible]

Dieser Uebergang iſt ſchon im einzelnen; nicht in der Formel Cartouche bellt, wohl aber in der Formel Ein Hund bellt, in welcher ſchon Mehrere Hunde bellen der Mög-lichkeit nach implicite mitgeſezt iſt. Auch das beſondere Ur-theil hat dieſe beiden Formen. Als Aggregat von Cartouche und Chrus u. ſ. w. bellen iſt es Zuſammenziehung rein ein-zelner Urtheile. In der Form Einige Hunde bellen iſt es Uebergang zum allgemeinen und zugleich Ausdrukk von der Un-ſicherheit, ob das Prädicat der Gattung, oder nur einigen Ar-ten gebühre.

9. Dieſe zwiefache Neigung iſt Sache des Cha-rakters. Der eine geht auf das möglich größte, der andere auf das möglich ſicherſte, und beide müſſen ein-ander ergänzen.

Auch das Streben nach Sicherheit muß ſeine Grenzen ha-ben, ſonſt kommt, da man nie alle Exemplare vornehmen kann, kein allgemeines Urtheil, mithin auch kein Denken zu Stande. Das Beſtreben nach dem größten ebenfalls. Denn jedes zu groß iſt ein poſitiver Irrthum. Die Beobachter ſcheuen dieſes am meiſten; die Theoretiker, welche zum Deductionsverfahren eilen, geben ſich dieſem mit Leichtigkeit hin.

10. Erweiterte Urtheile ſind theils Zuſammen- LXXXI. ſezung von mehreren einzelnen, theils beſchränkte ein-zelne *).

*) Merkl. Denkt man ſich ein einfaches Urtheil und verſucht, wie weit ein ſolches erweitert werden kann: ſo iſt man nur an die einfachen Elemente gewieſen. Es können alſo ſowol der Subjects- als der Prä-dicatsbegriff, oder auch beide zuſammen Zuwachs bekommen haben. Da aber das Urtheil als Verknüpfung des Subjects mit dem Prädicat eine Einheit iſt: ſo können auch zwei ſolcher Einheiten zu Einem Ur-theil verbunden werden. Das iſt alles, was über die einfache Form hinausgeht. Die erſte Art, wo die Elemente für ſich etwas hinzubekom-men haben, nennen wir erweiterte, die andere, wo eigentlich zwei

Zuſammenziehungen, wenn dem Subjecte Nebenbeſtimmungen beigelegt werden, die ihm nur vermöge eines frühern Urtheils zukommen konnten; beſchränkte, ſofern ein Theil des Subjects außer der Nebenbeſtimmung liegt und alſo auch vom Prädicat ausgeſchloſſen bleibt. — Die Nebenbeſtimmung des Prädicats, deren urſprüngliche Form das Adverbium iſt, kann beim einzelnen Urtheil oft nur Zeitbeſtimmung ſein, Ortsbeſtimmung auch beim allgemeinen, und kann dann leicht für ein vollſtändiges gehalten werden, z. B. Das Eis ſchmilzt an der Sonne für Die Sonne ſchmelzt das Eis. Man muß ſich daher vor dem Excludiren hüten. — Die Grabbeſtimmung iſt immer Beſchränkung.

11. Die bedingten Urtheile ſind zuſammengeſezte Urtheile, ſo daß das eine als Subjectsbegriff, das andre als Prädicatsbegriff geſezt iſt. So fallen ſie ganz unter die Regel der einfachen Urtheile.

Die Formel Wenn a iſt: ſo iſt b iſt nur ſcheinbar zuſammengeſezt. Die wirklich, Wenn a ein b iſt: ſo iſt c ein d iſt das einfache Urtheil Das bſein von a iſt das dſein von c.

Urtheile verbunden ſind, zuſammengeſezte Urtheile. Das Subject erhält ſeine Nebenbeſtimmung durch das Adjectiv, das Prädicat durch das Adverbium. Die erweiterten Urtheile ſind nur der Form nach erweitert, dem Inhalte nach ſind ſie verengert. Es iſt nämlich ein anderes Urtheil mit in das erſte aufgenommen und man muß es auf die beiden zurükkführen, aus denen es zuſammengeſezt iſt. In dem Maaß als beide Urtheile richtig ſind, wird auch das erweiterte richtig ſein. Bei den Prädicatsbegriffen, welche alle ein Mehr und Minder zulaſſen, iſt die nächſte Beſtimmung die des Grades oder Maaßes, in welchem die Thätigkeit oder der Zuſtand ſtatt findet. Da iſt also ebenfalls eine Beſchränkung des Urtheils eingetreten, und es iſt nur darauf zu achten, daß die Beſchränkung nicht zu eng und der Begriff zu weit gefaßt ſei.

Ganz anders und bei weitem ſchwieriger iſt es mit den zuſammengeſezten Urtheilen. Die beiden bedeutendſten Formen deſſelben ſind das hypothetiſche und das disjunctive Urtheil.

Das einzelne bedingte Urtheil iſt Ausſage des geſchichtlichen Zuſammenhanges; das beſondere iſt das Wahrſcheinlichkeitsurtheil; das allgemeine iſt das eines im Begriff gegebenen Cauſalzuſammenhanges.

12. Die disjunctiven Urtheile ſind zuſammengeſezte Urtheile, welche mit dem Deductionsverfahren der Begriffsbildung zuſammenhangen. LXXXII.

Die Formel a iſt entweder b oder c theilt das ganze a, und a als b, a als c ſind aus a durch Ableitung gewordene Begriffe. Das Urtheil iſt zuſammengeſezt aus den beiden einfachen a iſt b und a iſt c, und ſchließt in ſich die beiden folgenden, Das nicht b ſeiende a iſt c, und Das nicht c ſeiende a iſt b; z. B. Alle Materie iſt geballt oder zerſtreut die beiden, Alle nicht zerſtreute Materie iſt geballt, Alle nicht geballte Materie iſt zerſtreut.

13. Das disjunctive Urtheil als Beginn alles Deductionsverfahrens iſt das Princip aller wiſſenſchaftlichen Reihen im ſpeculativen Gebiet.

Beilage F.

Einleitung.

§. 1.

Dialektik iſt Darlegung der Grundſäze für die kunſtmäßige Geſprächführung im Gebiet des reinen Denkens.

Anmerk. Die hier gebrauchten Ausdrükke ſind zwar im allgemeinen als verſtändlich vorauszuſezen; allein da ſie in ſehr verſchiedenem Umfange angewendet werden: ſo ſind doch einige Erörterungen nöthig.

1. Denken wird hier als die allgemeinſte Bezeichnung der bekannten geiſtigen Function in dem weiteſten Umfange genommen, ſo daß nicht nur das im engern Sinne ſogenannte Denken vermittelſt der Sprache darunter zu verſtehen iſt, ſondern auch das Vorſtellen, oder das Beziehen ſinnlicher Eindrükke und Bilder auf Gegenſtände oder Thatſachen, mit [illegible] was wir die Thätigkeit der Fantaſie nennen, dem Denken nicht entgegengeſezt, ſondern mit darunter begriffen wird. — Folgerichtigerweiſe wird auch der Ausdrukk Geſprächführung in

im weiteren Sinne verſtanden, in welchem dabei nicht ſchlechthin wenigſtens zwei denkende Einzelweſen vorausgeſezt werden, ſondern einer auch Geſpräch mit ſich ſelbſt führen kann, ſofern nur zwei verſchiedene und aus einander gehaltene Folgen von Denkthätigkeiten wechſelnd auf einander bezogen werden. Wogegen, was man ſonſt auch wol Selbſtgeſpräch zu nennen pflegt, nämlich fortlaufende innere Rede oder Gedankenentwikkelung ohne eine ſolche Entgegenſezung der einzelnen Beſtandtheile, vermöge deren ſich einer im Denken wie zweie verhält, auch nicht hieher gehört. In beiden Fällen aber hält ſich die Geſprächführung innerhalb des ſprechenden Denkens.

2. Der Ausdrukk reines Denken beſtimmt ſich in der Unterſcheidung deſſelben vom geſchäftlichen Denken und vom künſtleriſchen Denken, ſofern es nämlich keine andere Richtung giebt, in welcher gedacht wird, als dieſe drei. Zum geſchäftlichen Denken, wobei lezteres Wort in dem weiteſten Sinne genommen wird, rechnen wir alles Denken um eines anderen willen, welches dann immer irgend ein Thun ſein wird, ein Verändern der Beziehungen des Außer uns auf uns. Und zwar können wir bei dem Außer uns auch alles unterbringen, was in und an uns zwar aber außer der Denkthätigkeit iſt, ſo daß beginnend bei dem Bewußtſein, womit wir die Verrichtungen des animaliſchen Lebens begleiten und vorbereiten, bis zu den Selbſtbeſtimmungen, wodurch wir unſere Herrſchaft über die Natur und über andere Menſchen befeſtigen und erweitern, alles dem geſchäftlichen Denken gehört. Das künſtleriſche Denken hat mithin dieſes mit dem reinen Denken gemein, daß es nicht um eines andern willen iſt, und Denken iſt auch hier im weiteſten Sinn, indem das künſtleriſche Bilden nicht ausgeſchloſſen werden darf, zu faſſen. Zu dieſem künſtleriſchen aber gehört alles Denken, welches nur unterſchieden wird an dem größeren oder geringeren Wohlgefallen, ſo daß auch nur dasjenige, dem ein ausgezeichnetes Wohlgefallen beiwohnt, aus dem ledig-

lich innerlichen, ſei es nun eigentliches Denken oder Bilden, zur Mittheilung und Feſthaltung hervortritt und ein äußeres wird. Das Denken und Bilden iſt alſo hier von dem im Traume anfangend bis zu den Urbildern künſtleriſcher Werke ſich ſteigernd eigentlich nur der momentane Act des Subjectes, durch den es ſich auf beſtimmte Weiſe zeitlich erfüllt und nur das lebendigſte und wohlgefälligſte davon nach außen verbreitet. Wenn dieſe beiden Erklärungen nicht hinreichende Schärfe zu haben ſcheinen, um eben ſo an die Spize anderer Erörterungen geſtellt zu werden, wie wir die von dem reinen Denken noch zu gebende an die Spize der unſrigen zu ſtellen denken: ſo ſchadet das der beabſichteten Unterſcheidung nicht. Und wenn wenigſtens die Frage noch übrig bleibt, ob dieſe verſchiedenen Abartungen der Denkthätigkeit ſtreng entgegengeſezt ſind, oder durch Uebergänge vermittelt: ſo wird auch dieſe ſpäterhin ihre Erledigung finden. Das reine Denken nun unterſcheidet ſich auf der einen Seite von dem geſchäftlichen als nicht um eines anderen ſondern um des Denkens ſelbſt willen geſezt, auf der andern Seite von dem künſtleriſchen dadurch, daß es ſich nicht auf die momentane Action des Subjectes nämlich des denkenden Einzelweſens beſchränkt, mithin auch ſein Maaß nicht hat an dem Wohlgefallen an deſſen zeitlichem Erfülltſein. Sondern indem es um des Denkens willen iſt, hat jeder ſolche Act ſein Maaß nicht nur an dem Fortbeſtehen deſſelben in und mit allen Denkacten deſſelben Subjectes, ſondern auch in dem Zuſammenbeſtehen des Denkens in dieſem Subject mit dem Denken in allen andern. Schreiben wir nun einem Denken dieſes Fortbeſtehen und Zuſammenbeſtehen zu: ſo ſagen wir, ich weiß, und werden in ſofern ſagen können, das reine Denken ſei das Denken um des Wiſſens willen, indem wir den etwa noch anderweitigen Gehalt des Ausdrukks Wiſſen hier noch gänzlich dahin geſtellt ſein laſſen, ſondern dadurch nur das Denken bezeichnen, ſofern es als in Allen daſſelbe und mit allem verän-

derlichen Denken zuſammenbeſtehend oder in demſelben mit enthalten geſezt wird, und alles Denken in dieſer Richtung auf das Wiſſen iſt das reine Denken. Es iſt aber um des Wiſſens willen nicht in dem Sinne, als ob das Wiſſen ein anderes wäre; ſondern weil alles reine Denken ſelbſt Wiſſen werden will. Indem wir nun dieſe dreie unterſcheiden, das reine Denken als das in ſich ſelbſt bleibende und ſich uns zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit ſteigernde, das geſchäftliche, welches in dem Anderswerden von etwas oder in der Erreichung eines Zweckes ſein Ende findet, und das künſtleriſche, welches in dem Moment des Wohlgefallens zur Ruhe kommt, beſorgen wir nicht, daß wir in der Folge bei der weiteren Betrachtung des reinen Denkens in Verwirrung gerathen könnten mit einem andern zu keinem von dieſen dreien gehörigen Denken, ſondern bis uns ein ſolches aufgezeigt wird, behaupten wir, daß alles menſchliche Denken in dieſen drei Richtungen beſchloſſen iſt. Ob aber auch alle dreie ohne Unterſchied in jedem menſchlichen Einzelweſen anzutreffen ſind, ſo daß die einzelnen ſich nur durch ein verſchiedenes Verhältniß dieſer Richtungen unterſcheiden, dies bleibe ebenfalls für jezt dahingeſtellt, und nur dieſes ſezen wir feſt, daß die Dialektik nur für diejenigen ſei, welche ſich der Richtung auf das Wiſſen oder des Wiſſenwollens bewußt ſind, und ſie ſoll auch nur für das Verfahren in dieſer Richtung gelten.

3. Jede dieſer drei Richtungen des Denkens hat nun auch eine ihr entſprechende Weiſe der Geſprächführung. Das freie Geſpräch gehört überwiegend dem künſtleriſchen Denken an. Gehen wir aus von der Gedankenerzeugung als freier Thätigkeit des einzelnen und von der Möglichkeit der Mittheilung des Gedachten durch die Sprache: ſo müſſen wir auch eben ſo vorausſezen, daß durch Mittheilung des Einen die Gedankenerzeugung des Andern theils erregt theils wenn ſie ſchon im Gange iſt umgelenkt und anders beſtimmt werden kann. Das freie

Geſpräch iſt nun die auf dieſem Wege durch gegenſeitige Mittheilung ſich entwikkelnde Wechſelwirkung, wobei das Verhältniß der Gedanken des Einen zu denen des Andern ihrem Inhalt nach ſo gut als gar nicht in Betracht kommt, ſondern nur die allerdings durch das Wohlgefallen an der Mittheilung zu unterſtüzende erregende Kraft, welche die Gedankenerzeugung des Einen auf die des Andern ausübt. Dieſes urſprüngliche in jedem Zuſammenleben ſich bildende Geſpräch hat kein anderes natürliches Ende als die allmählige Erſchöpfung des beſchriebenen Prozeſſes, und kann alſo um ſo länger fortgeſezt werden, je mehr erregende Kraft den hervortretenden Gedanken einwohnt; aber es kann freilich jeden Augenblikk übergehen ſowol in das geſchäftliche Denken als auch in die Richtung auf das Wiſſen. So lange es nun nicht auf dieſe Weiſe ſeine Natur ändert, läßt ſich eine andere Anweiſung dazu nicht denken als die Kenntniß der Bedingungen, unter welchen Gedankenmittheilung durch die Rede Wohlgefallen erregt.

Die Geſprächführung auf dem Gebiet des geſchäftlichen Denkens iſt dadurch bedingt, daß jemand zu ſeinem beabſichtigten Thun Anderer bedarf, ſei es nun um es zu ihrem eigenen zu machen, damit ſie übereinſtimmend dazu mitwirken, oder nur um zu hindern, daß ſie ſtörend und hemmend entgegen wirken. In beiden Fällen kommt es darauf an durch die Rede den Willen anderer zu beſtimmen, und hier hat die Kunſt der Ueberredung ihr eigenthümliches Gebiet, wie ſie überall im gemeinen Leben bei Verträgen und Berathungen aller Art geübt wird. Die Anweiſung dazu aber iſt bekanntlich in dem claſſiſchen Alterthum in der größten Vollkommenheit bearbeitet, zugleich aber von andern Seiten für höchſt gefährlich erklärt worden. Sie iſt aber nur gefährlich, wenn ſie ſich nicht auf die Aufgabe beſchränkt wie die gewünſchte Willensbeſtimmung mit dem wenigſten Aufwand und doch zu beiderſeitiger Zufriedenheit zu erreichen iſt, ſondern wenn ſie durch das bloße Wohlgefallen

ſam als Lohn für die Erregung deſſelben die Willensbeſtimmung erſchleichen will, oder auch auf der andern Seite dadurch, daß ſie den Zuſammenhang derſelben mit dem eigenen Thun des andern auf eine ſolche Weiſe darſtellt, wie er ſich ihm hernach nicht bewährt. Beides iſt eine Täuſchung; in dem lezteren Falle aber beſonders wird ein Schein des Wiſſens erregt, und nicht ſelten iſt dieſer Nebenzweig der Ueberredungskunſt mit dem Namen Dialektik bezeichnet worden, ein Sprachgebrauch, welcher mit dem unſrigen nichts gemein hat.

Die Geſprächführung endlich auf dem Gebiet des reinen Denkens in dem bereits angegebenen Sinn ſezt eine Hemmung des reinen Denkens voraus entweder in Einem, und dann entſteht Selbſtgeſpräch, oder zwiſchen mehreren in der reinen Gedankenerzeugung ſich mittheilenden, und dann entſteht das eigentliche Geſpräch. Denn ſezen wir einen einzelnen im reinen Denken begriffen von einem ihm im obigen Sinne gewiſſen fortſchreitend, ſo daß ihm jedes folgende eben ſo ein gewiſſes wird: ſo entſteht, ſo lange die Entwikkelung ungehemmt fortgeht, kein Selbſtgeſpräch ſondern eine fortlaufende innere Rede, deren einzelne Theile gleichmäßig unter ſich und mit dem ganzen gewiß ſind. Eben ſo wenn dieſe Rede einem anderen mitgetheilt wird, dem der Anfang ſchon gewiß iſt, oder er wird ihm augenblikklich gewiß und eben ſo auch jedes folgende Glied der Reihe: ſo entſteht kein Geſpräch, wenn man nicht die bloß begleitende Bejahung ſo nennen will, ſondern ohne eigentliche Wechſelwirkung wird in dem aufnehmenden daſſelbe, was in dem mittheilenden war. Das Geſpräch entſteht aber ſogleich, wenn wir eine Hemmung ſezen. Als Selbſtgeſpräch, wenn entweder von einem Gliede der Reihe aus zwei andere entſtehen, die nicht zugleich gewiß werden wollen, und alſo ein Schwanken zwiſchen beiden, oder auch wenn zwar nur ein Gedanke entſteht, um deſſentwillen aber, wenn er gewiß ſein ſoll, ein anderes ſchon gewiß geweſenes aufhören müßte gewiß zu ſein. Eben ſo als eigentliches Geſpräch, wenn von

demſelben Punkt aus dem einen Unterredner ein anderes Denken gewiß wird als dem anderen, und beide Gedanken nicht zugleich gewiß werden wollen, oder wenn einer von beiden, damit ihm daſſelbe wie dem andern gewiß werde, ein ihm ſchon gewiß geweſenes als nicht mehr gewiß ausſtreichen müßte. Dieſe Zuſtände nun ſind die, welche wir durch die Ausdrükke Zweifel und Streit bezeichnen, ohne welche mithin das Bedürfniß unſerer Disciplin gar nicht vorhanden ſein würde, wie dieſes auch die Geſchichte derſelben auf das beſtimmteſte nachweiſet. Denn nur wo der Streit ſchon war, und zugleich die Richtung auf das Wiſſen ſtark genug, und das reine Denken beſtimmt genug von dem andern unterſchieden, um den Streit rein in ſeiner Natur zu unterhalten, nur da hat die Dialektik entſtehen und ſich ausbilden können. Wo hingegen reines Denken und künſtleriſches nicht recht aus einander treten, oder auch wo es zwiſchen verſchieden denkenden keine Denkgemeinſchaft giebt, ſondern nur die einfache Mittheilung der ſelbſtändig denkenden an die aufnehmenden, da tritt keine Dialektik ans Licht.

4. Aber freilich nicht alle, welche den Streit kennen, wollen deshalb auch die Dialektik ausbilden helfen oder auch nur anerkennen. Vielmehr hat es in dieſer Beziehung faſt von jeher zwei entgegengeſezte Handlungsweiſen gegeben, zwiſchen denen jeder, der ſich im Gebiet des Streites findet, zu wählen hat. Die eine weiſet alle Geſprächführung auf den Grund des Streites als vergebliche Mühe von ſich. Dabei liegt die Vorausſezung zum Grunde, das beſchriebene Entgegenſtreben im Denken, da nämlich dem einen nicht gewiß werden will, was dem andern gewiß iſt, bedeute nichts anderes als die in der Natur gegebene und auf keine Weiſe aufzuhebende Differenz [illegible] nun mehrerer Einzelweſen oder auch nur mehrerer Momente in dem Leben deſſelben Einzelweſens. Keinem könne in einem Augenblikk anderes gewiß ſein, als ihm iſt, denn dieſes ſei das unvermeidliche Ergebniß der jedesmaligen Umgebungen in ſeinem

ſein; und weil jedem jedesmal das ſeinige unvermeidlich ſei: ſo ſei jede Zuſammenſtimmung mehrerer im Gewißſein nur etwas zufälliges und nicht zu erwirken. Dieſe Handlungsweiſe in Bezug auf das Denken iſt das Weſen des folgerechten Skepticismus. Die entgegengeſezte, welche wir ohne einen neueren Gebrauch des Ausdrukks zu berükkſichtigen nur als das Gegenſtükk zu jener den Dogmatismus nennen, nimmt die Geſprächführung im Zuſtand des ſtreitigen Denkens an, und geht dabei offenbar von der Vorausſezung aus, daß das Entgegenſtreben im Denken als ein Zerfallen der denkenden unter ſich ſolle beſeitiget werden. Dieſe Handlungsweiſe allein bedarf mithin der Dialektik; die ſkeptiſche kann von derſelben keinen Gebrauch machen. Indem wir alſo die Dialektik aufſtellen wollen, ſcheiden wir uns von der Skepſis von vorne herein und gänzlich. Man kann zwar hiegegen einwenden, die Skeptiker hätten allerdings eben auf den Grund ihres Streits gegen die Dogmatiker mit denſelben kunſtmäßiges Geſpräch geführt; allein dieſes iſt entweder nur ein Schein, oder wenn mehr, nur eine Folgewidrigkeit. Es iſt nur ein Schein, wenn der Skeptiker ſich damit begnügt nachzuweiſen, daß ſeine Gegner unter ſich uneins ſind und die Ausſagen des einen Dogmatikers die eines andern aufheben. Denn eine ſolche Nachweiſung iſt keine Geſprächführung, ſondern nur die Entwikklung der einfachen Ausſage, daß der Streit noch nirgend beendiget iſt. Will aber der Skeptiker ſeinem Gegner dieſes gewiß machen, daß der Streit nicht könne beendiget werden, dann freilich muß er Geſpräch führen und auch kunſtmäßig; aber von dem Augenblikk an wird er ſich ſelbſt untreu. Denn er will nun ſelbſt eine Zuſammenſtimmung im Denken erwirken, welche nicht zufällig und vorübergehend ſei, und er muß hiezu vorausſezen, daß es im Denken, ſowol in dem Act für ſich als im Fortſchreiten von dem einem zum andern, etwas von jener Verſchiedenheit der Einzelweſen nicht afficirtes gebe, indem er ſonſt auch nicht einmal da-

eine Geſpräch kunſtmäßig, und ſo daß es für alle gelten ſoll, führen könnte. — Indem wir uns nun gleich auf dieſem Punkt von dem Skeptiker ſcheiden, behalten wir offenbar das Gebiet des reinen Denkens für uns allein. Denn wird kein in allen ſelbiges Denken angeſtrebt, weil nämlich jedes nur die Verſchiedenheit der Einzelweſen ausdrükkt: ſo giebt es auch keine Richtung auf das Wiſſen, und das Denken des einzelnen kann dann auch keinen andern Werth haben als an und für ſich betrachtet den auf der Skala des Wohlgefallens, und, wenn überall noch ein Zuſammenhang angenommen werden ſoll, die Beziehung auf die anderweitigen Zuſtände des Subjects. Jenes nun iſt der künſtleriſche, dieſes der geſchäftliche; und wie keinen andern Werth, ſo kann der Skeptiker auch keine andere Kunſt auf dem Gebiete des Denkens zugeben, als die zu bewirken, daß er ſelbſt und andere ſo denken, wie es ihm wohlgefällig und nüzlich iſt.

5. Soll nun die Dialektik ſich ausſchließlich auf das Wiſſen in dem angegebenen Sinne beziehen, und zwar ſo, daß ſie den Zuſtand des Streites als vorhanden vorausſezt, und nur für dieſen wirkſam ſein will: ſo können wir nicht auch behaupten, daß die Regung zum Wiſſenwollen von ihr ausgehe, und ſie der nothwendige Anfang alles Wiſſens ſei, vielmehr ſezen wir voraus, daß ſchon immer in der Richtung auf das Wiſſen iſt gedacht worden. Eben ſo wenig aber haben wir ein Recht irgend ein Denken, als ſei es ein ſchon vollendetes Wiſſen, zum Grunde zu legen. Vielmehr müſſen wir von vorne herein möglich annehmen, daß überall auf dieſem Gebiet des Den um des Wiſſens willen gleichſam Stoff zu noch unent Streit vorhanden ſei, welcher durch neue Denkacte kann regt werden, wie ja die Geſchichte der meiſten Wiſſenſch ihren mannigfaltigen Umgeſtaltungen nichts anderes als ein ſich immer erneuerndes Zurükkgehn auf früher ſtreitig gehaltene Vorſtellungen und Säze als auf ſtreit dene. Nur geben wir auf der anderen Seite eben

daß, wenn jemals alles ſeinem Motiv nach reine Denken ſollte Wiſſen geworden ſein, ſo daß aller Streit beſeitigt wäre, und neuer nicht mehr entſtehen könnte, ſondern das Wiſſen ſich durch das einfache Verkehr zwiſchen mittheilenden und auffaſſenden fortpflanzte und verbreitete, ſie alsdann, in der Form, wie ſie in Beziehung auf den Streit dermalen aufgeſtellt werden muß, nicht mehr zur Anwendung kommen würde. In dieſem Zwiſchenraum aber, das reine Denken als die Thatſache des Wiſſenwollens ſchon im Gange, aber das Wiſſen noch nicht vollendet, behauptet ſie die Herrſchaft auf dieſem Gebiet als die Kunſtlehre, nach welcher verfahren werden muß, ſo oft Streit entſteht, um ihn zu beſeitigen. Denn Kunſtlehre nennen wir jede Anleitung beſtimmte Thätigkeiten richtig zu ordnen, um ein aufgegebenes zu erwirken. Weil ſie aber als ſolche, und zwar als Eine, das ganze Gebiet beherrſchen ſoll: ſo darf ſie nicht andere Methoden aufſtellen für den einen und andere für den anderen Streit, oder eben ſo für dieſe und für jene ſtreitenden; ſondern ſie muß Grundſäze aufſtellen, welche dieſelben ſind für Alle und allem Streit angemeſſen, nicht um vorübergehend den einen ſtreitenden auf die Seite des andern hinüberzuführen, ſondern um das zerfallene Denken zur Einheit des Wiſſens zu fördern. Jeder Erfolg dieſer Art iſt freilich dadurch bedingt beim eigentlichen Geſpräch, daß beiden Theilen die dialektiſchen Grundſäze ſelbſt gleich gewiß ſind, und im Selbſtgeſpräch, daß ſie jedem in allen Momenten gleichmäßig gewiß bleiben, und nicht durch irgend einen anderen reinen Denkact ſelbſt wieder in Zweifel geſtellt werden.

§. 2.

Die Dialektik kann ſich nicht in einer und derſelben Geſtalt allgemein geltend machen, ſondern muß zunächſt nur aufgeſtellt werden für einen beſtimmten Sprachkreis; und es iſt im voraus zuzugeben, daß ſie

in verſchiedenem Maaß werde anders geſtellt werden müſſen für jeden anderen.

Wenn alles reine Denken, ſo wie der einzelne zuerſt in dieſe Thätigkeit hineintritt, immer ſchon vom Streit betheiligt iſt: jedes förderliche Verfahren im Streit aber vorausſezt, daß die dialektiſchen Regeln den ſtreitenden gemeinſam geworden ſind: ſo würden alſo dieſe — mit Ausnahme des Falles, wenn mehrere ohne vorangegangenen Streit in reinen Denkacten übereinſtimmen — das erſte ſein, worin ſich mit gegenſeitigem Bewußtſein die Richtung auf das Wiſſen zu einem Reſultat verwirklicht. Würden ſie nun ſo jedem einzelnen, ſobald ſich in ihm die Möglichkeit des reinen Denkens ergiebt, auch mitgetheilt: ſo wäre dadurch der Grund gelegt zu einer ſich immer weiter verbreitenden Aufhebung alles Streites, ſelbſt für den Fall wenn manches, das von ſelbſt übereinſtimmend gedacht wird, auch ſelbſt wieder ſtreitig würde. Die Ausſicht auf dieſen Erfolg wird aber ſehr beſchränkt durch obigen Saz, welcher noch der folgenden Erläuterungen bedarf.

1. Es giebt kein geſchichtliches Zurükkgehen auf einen Zeitraum, wo alle Menſchen dieſelbe Sprache redeten; ſondern das älteſte gegebene iſt das Getrenntſein der Menſchen durch die Verſchiedenheit der Sprachen, ſo daß das Geſprächführen urſprünglich nur zwiſchen Sprachgenoſſen vorkommt. Daher entſteht auch in jeder Sprache, wie ſie ſich allmählig als ein in ſich abgeſchloſſenes ganze entwikkelt, und die Richtung, auf das Wiſſen darin hervortritt, der Streit, um den es ſich hier handelt, und ſomit auch das Bedürfniß einer ſolchen Anweiſung. Wenn daher eine Sprache in ihrem iſolirten Zuſtand ſich ſonſt vollſtändig entwikkelt, aber keine Dialektik producirt: ſo beweiſet dieſes entweder, daß das Volk außer dem geſchäftlichen nur zu freiem künſtleriſchen Denken aufgeregt iſt, oder daß das reine Denken auf übereinſtimmende Weiſe in Allen mithin ohne Streit hervortritt. Treffen ſpäterhin auch verſchiedene Sprach-

genoſſen zuſammen: ſo muß ſich doch immer jeder Streit in dem Gebiet der einen von dieſen Sprachen feſtſezen. Könnte nun angenommen werden, daß daſſelbe Einzelweſen mit einem anders redenden in deſſen Sprache denſelben Streit eben ſo führen könnte, wie mit einem Sprachgenoſſen in der eignen: ſo wäre die Beſchränkung, welche unſer Saz ausſpricht, ohne hinreichenden Grund. Allein wir dürfen, um uns vom Gegentheil zu überzeugen, nur den älteſten vorliegenden Fall dieſer Art betrachten, ich meine den Uebergang des Philoſophirens von den Griechen zu den Römern. Das unſichere und ängſtliche Ringen des übertragenden Cicero, zumal verglichen mit ſeiner Sicherheit, wo er über andere Gegenſtände den Streit in der Mutterſprache führt, verräth zu deutlich, daß ein Römer, dem der Werth des wiedergegebenen griechiſchen fremd war, auch bei dem lateiniſchen nicht daſſelbe denken konnte, wie einer der zugleich auch beim griechiſchen hergekommen war. Und daſſelbe gilt nothwendig auch von den dialektiſchen Ausdrükken ſelbſt, daß ſie überall ihren vollen Werth nur haben können für die Sprachgenoſſen ſelbſt. Ja es folgt noch weiter ſchon hieraus, daß wenn auch bei der Löſung unſerer Aufgabe in allen verſchiedenen Sprachgebieten dieſelbe Tendenz zum Grunde liegt und von demſelben Standpunkt ausgegangen wird, die ganze Entwikkelung doch nicht ſo dieſelbe ſein wird auch nur in ihren weſentlichſten Theilen, wie wenn dieſelbe mathematiſche Formel in verſchiedenen Sprachen ausgedrükkt wird, wo allerdings nur die Laute verſchieden ſind. Selbſt der Umſtand, daß der Kreis von Ausdrükken, aus welchem wir Deutſche dieſe Unterſuchungen zu führen pflegen, eine Menge von griechiſchen und lateiniſchen Elementen in ſich ſchließt, zu denen ſich unſere anders redenden Nachbarvölker eben ſo verhalten wie wir ſelbſt, übt auf die Verſtändigung in dieſem Gebiet nicht ſo bedeutenden Einfluß als man glauben möchte. Denn die Eigenthümlichkeit einer Sprache wirkt auch bei der Auffaſſung jeder anderen mit; und ſchon wenn wir die

Engländer und Franzoſen beobachten, wie ſie ſich die wiſſenſchaftliche Sprache der alten aneignen, werden wir finden, daß ihr Reſultat nicht ganz daſſelbe iſt, wie das unſrige. Auch die Rükkſicht auf dieſe angeeigneten Elemente kann daher nicht hindern zur Begründung unſeres Sazes ganz allgemein auszuſprechen, daß es auch auf dieſem Gebiet in jeder Sprache ſolche Elemente giebt, welche irrational ſind gegen andere Sprachen, ſo daß ſie auch nicht durch eine Verknüpfung mehrerer Elemente dieſer Sprachen genau wiedergegeben werden können. Kommen nun ſolche Ausdrükke vor, denen in einer anderen Sprache keiner entſpricht, welcher genau denſelben Werth hätte: ſo iſt auch zwiſchen beiden eine unaustilgbare Differenz im Denken geſezt. Im Gebiet unſerer Aufgabe kann dieſes gleich am Anfang der Fall ſein mit den einem ſtreitigen Saz oder Begriff weſentlichen Elementen, aber eben ſo auch noch am Ende bei den allgemeinen Bezeichnungen der Gruppen, unter welchen alles Wiſſen zuſammenfaſſend vertheilt werden ſoll. Wenn nun an jenem Anfang und an dieſem Ende, dann auch gewiß auf den zwiſchenliegenden Punkten überall mehr oder minder. Das natürliche alſo iſt, daß wir an der Löſung unſerer Aufgabe nur für unſre Sprachgenoſſen arbeiten; minder natürlich aber wäre freilich, wenn wir dabei den anders ſprechenden doch auch im Wiſſenwollen begriffenen Menſchen und unſeres Verhältniſſes zu ihnen ſo ganz vergäßen, daß wir behaupteten eine Darſtellung geben zu können, welche für alle Zeiten ausreichte und auch im Raume überall hin ſich verbreiten würde und in allen Sprachen anerkannt werden; wo nicht: ſo wäre auch darin keine erfolgreiche Richtung auf das Wiſſen und keine kunſtmäßige Löſung des Streites. Aber wir verzichten auf eine ſolche Allgemeingültigkeit nicht nur wegen Unzulänglichkeit unſerer Mittel; ſondern wenngleich wir dadurch jenen Anſpruch retteten, würden wir es doch für keine Verbeſſerung achten, wenn es nur Eine Sprache gäbe für Alle. Denn nur alle dieſe Abänderungen zuſammen genommen erſchöpfen

das Denken des menſchlichen Geiſtes; und daſſelbe Syſtem von Formeln ſich überall geltend machen zu ſehen, wäre ein ſchlechter Gewinn gegen die weit reichere Aufgabe die an verſchiedenen Orten ſich bildenden verſchiedenen Methoden einander möglichſt anzunähern und ſie nur ſo auf einander zurükkzuführen, daß einleuchtet, wie allen daſſelbe zum Grunde liegt und nur jede Sprache von einer andern geiſtigen Eigenthümlichkeit aus auch eine andere Natur und Geſchichte zu betrachten hat.

2. Der Ausdrukk Sprachkreis aber, deſſen ſich unſer Saz bedient, iſt beides, ſowol in ſeinem engſten als in ſeinem weiteſten Umfange zu nehmen. Denn einerſeits bilden ſich in jeder Sprache von irgend bedeutendem Umfang zumal für das Gebiet des reinen Denkens wieder verſchiedene engere Organiſationen, je nachdem hier das eine dort das andere Gebiet des Denkens vorzüglich angebaut wird, und ſich das gegenüberſtehende unterordnet; eben ſo aber auch je nachdem das Bedürfniß den Streit zu löſen überwiegend von der einen oder von der andern Seite her zuerſt rege wird. Denn die Entwikklung trägt nothwendig immer etwas und zwar unausſcheidbares von ihrem Urſprung an ſich. Zwiſchen dieſen verſchiedenen Sprachorganiſationen nun, mögen ſie gleichzeitig ſein oder auf einander folgen, und mögen ſie abſichtlich im Prozeß des reinen Denkens hervorgerufen worden ſein oder ſich von ſelbſt gebildet haben, ſo daß ſie ſich ſchon vorfinden, wenn die erſten dialektiſchen Verſuche entſtehen, iſt allemal das Verſtändniß gehemmt, wenn auch nur auf untergeordnete Weiſe. Aber je mehr dies ſich verbirgt und weniger die verhandelnden bemerken, daß ſie vermittelnder Zurükkführungen bedürfen, um deſto zahlreicher und heftiger entwikkeln ſich die Mißverſtändniſſe. Auf der andern Seite wiederum bilden auch mehrere Sprachen, bald mehr durch natürliche Verwandſchaft, bald auch durch gegenſeitige Einwirkungen, eine größere wenngleich loſere Einheit, indem ſie ſich als eine zuſammengehörige Gruppe von anderen eben ſolchen Gruppen oder

auch von noch ganz iſolirten Sprachen beſtimmter ſondern, unter ſich aber nach Maaßgabe der Innigkeit und Vielſeitigkeit ihres Verkehrs immer mehrere Oerter auszeichnen, von wo aus ihre Verſchiedenheiten richtiger geſchäzt und leichter ausgeglichen werden können. In dieſem Sinne können wir ſagen, daß alle Spr[illegible] der weſteuropäiſchen Völker, welche ihre erſte wiſſenſchaftliche Entwikklung an der lateiniſchen Sprache gemacht haben, nicht nur damals einen ſolchen Kreis bildeten, ſondern die Nachwirkung davon dauert noch in verſchiedenem Maaße fort. Denn wenn ſie ſich gleich ſehr beſtimmt theilen in ſolche, welche ſich überhaupt aus jener genährt und gebildet haben, ſo daß ſie ganz und gar nur als Umbildungen derſelben zu betrachten ſind, und in ſolche, in denen das urſprünglich volksthümliche auch auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete wieder die Oberhand gewonnen hat: ſo beſteht doch unter ihnen vermittelſt der gemeinſchaftlichen Geſchichte ein innigerer Zuſammenhang als zwiſchen einer von ihnen und etwa den ſlaviſchen. Eben ſo, wiewol der Sprachzuſammenhang zwiſchen uns und den Morgenländern deutlich nachgewieſen iſt, ſind die Völker doch durch einen ganz anderen Entwikklungsgang gänzlich von einander getrennt. Wir können mancherlei Anklänge finden für unſere Philoſopheme in perſiſchen und indiſchen Sprüchen und Dichtungen; aber mit den Nachkommen jener Geſchlechter einen philoſophiſchen Gang machen oder auf den Grund der Ergebniſſe unſerer Weisheitsſchulen ein vorläufiges Abkommen zu gegenſeitiger Verſtändigung mit ihnen abſchließen wollen, das hieße das unmögliche verſuchen. Und doch ſtehen uns dieſe noch ohne Vergleich näher als die Völker von anderer Farbe und Bauart, deren Sprachen auch ſchon von vorne her wie nach anderen Principien gebaut erſcheinen. Demohnerachtet dürfen wir auch von dieſen nicht vorausſezen, daß gar kein Wiſſen auch in unſerm Sinn in ihnen angelegt und in der Entwikkelung begriffen ſei. Bedenken wir aber, wie ſchwierig ja faſt unmöglich es uns ſein

würde in ihre Verfahrungsart einzugehen oder auch unſere Ergebniſſe ihnen zugänglich zu machen: ſo ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, wie ſehr wir uns jedes Anſpruchs auf Allgemeingültigkeit entſagen müſſen.

3. Soll nun in unſerm Saz der Ausdrukk Sprachkreis in ſeinem ganzen Umfang genommen werden, wie bereits geſagt iſt: ſo wird dadurch die Frage, ob unſere Anweiſung ſich für den kleinſten oder für den größten einrichten ſoll, im voraus abgewieſen, weil ſie es für beide ſoll; und die Sache liegt in dieſer Beziehung folgendermaßen. Denken wir uns eine ſolche Betrachtung über das Gebiet des reinen Denkens irgend in einem Einzelweſen entſtehend: ſo wird ſie auch, in ſofern ſie etwas neues iſt, nothwendig einen eignen Sprachkreis bilden, und in dieſen nach der ihr einwohnenden Kraft mehr oder weniger andere Einzelweſen hineinziehen. Zuerſt nun und am leichteſten wird dies mit ſolchen gelingen, die eben erſt in dieſes Gebiet einzutreten vermögen; dann aber werden auch ſolche folgen, welche ſich an andern Betrachtungen dieſer Art ſchon verſucht, ſie ſich aber nicht vollkommen anzueignen vermocht haben. Wie ſtark nun dieſe Anziehung werden wird, das hängt von dem Willen des Urhebers nur in ſofern ab, als dieſer Wille als der reine Ausdrukk jener Kraft anzuſehen iſt. Da ſich aber die neue Betrachtung noch mit der geſammten übrigen Sprach- und Denkgenoſſenſchaft im Streit findet, deſſen Ausgang von den in der Umgebung vorhandenen Momenten abhängt: ſo kann der Urheber niemals beſtimmen, wie weit ſich ſeine Gedanken verbreiten werden; ſondern indem ſich ſeine Betrachtung auf dieſe Weiſe innerhalb der eigenen Sprache und deren Verſchiedenheiten und theilweiſe ſchon dafür anerkannten Verwirrungen erhält und fortentwikkelt, übt ſie zugleich ihre Wirkſamkeit in Bezug auf jenen größten Sprachkreis aus. Denn es dem ihr unmittelbar aufgegebenen Streit wird ſie doch auch auf das am weiteſten rükkwärts liegende gemeinſame Sprachgebiet

zurükkgehen müſſen, und dadurch was ſie für jenen Umfang an Annäherungs- und Ausgleichungsmitteln entwikkeln kann auch unfehlbar wirklich zu Tage fördern. So daß dieſer Theil der Geſammtaufgabe von jedem Punkt aus von ſelbſt fortſchreitet, und nur über einen zwiefachen Zuſtand deſſen, der die Betrachtung anregt und beherrſcht, iſt folgendes zu bemerken. Der Sprachkreis, den jeder ſich ſelbſt bildet, iſt offenbar der Ausdrukk ſeiner Perſon, d. h. ſeiner eigenthümlichen Art als denkender zu ſein. Je mehr er nun alles in dieſen hineinzuziehen ſtrebt, um deſto mehr betrachtet er ſein eigenthümliches als das Maaß und die Ordnung des Denkens überhaupt, oder auch umgekehrt, und dies iſt das Zeichen eines beſchränkteren Sinnes für das abweichende und ihm fremdere Denken. Je mehr hingegen ein ſolcher von der allgemeinen Freude an dem reinen Denken an ſich ausgeht, um deſto mehr wird er das gemeinſame in dem verſchiedenen und das ausgleichende in dem ſtreitigen aufſuchen und anerkennen, mithin ſeine Richtung urſprünglich auf die verſchiedenen Sprachkreiſe haben, und indem er faſt nur um ihretwillen den eigenen ausbildet, wird er eher an einem Mangel an Anziehungskraft für dieſen leiden, und ſonach ſeine eigenthümliche Denkweiſe weniger geltend machen. Dieſe beiden Methoden, wenn wir ſie ſo nennen dürfen, ſtehen einander gegenüber, und das Verhältniß, in welchem ſie vorhanden ſind, beſtimmt den zeitlichen und örtlichen Gang der Entwikklung des reinen Denkens bald ſo bald anders von jedem einzelnen fruchtbaren Keime aus.

§. 3.

Der Streit überhaupt ſezt die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenſtandes voraus, mithin überhaupt die Beziehung des Denkens auf das Sein.

1. Wenn wir den Streit vorausſezend ein beſtimmtes Verfahren begründen wollen, um ihn aufzuheben: ſo müſſen

wir auch ein beſtimmtes Ende deſſelben im Auge haben; dieſes aber kann kein anderes ſein, als daß, was vorher von mehreren verſchieden gedacht wurde, nun von denſelben ſoll einerlei gedacht werden. Denn wenn die Geſprächführung zwiſchen dieſen mehreren das Ergebniß haben ſollte, es müſſe überall bei dem Verſchieden denken bleiben: ſo hätte ſie zu der ſkeptiſchen Ablehnung geführt, und das Verfahren alſo ſich ſelbſt vernichtet. Aber auch in keinem einzelnen Falle kann ein ſolches Uebereinkommen darüber, daß der Streit nicht zu beendigen ſei, auf unſerm Gebiet als ein ſchließliches angeſehen werden. Denn das ſtreitige Denken würde alsdann aus dem Gebiet des reinen Denkens hinaus in das geſchäftliche oder künſtleriſche verwieſen, indem das Wiſſenwollen aufgehoben wäre. Vielmehr ſoll das Denken noch ferner als ein reines gelten: ſo darf ein ſolches Abkommen nur als ein Vertagen bis auf günſtigere Zeit getroffen werden. Als ein ſolches kann es vorkommen, vornämlich wenn ſich im Verlauf ergiebt, entweder daß der Streit nicht eher entſchieden werden kann, bis ein anderer noch unentſchiedener geſchlichtet iſt, oder daß ein Denkact zu Hülfe genommen werden muß, welcher zwar ſchon angeregt aber noch nicht vollzogen iſt. Denn in beiden Fällen bleibt der Streit noch im Gang, und nur die unmittelbare Förderung deſſelben iſt ausgeſezt. Können wir nun kein anderes Ende im Auge haben: warum ſoll denn nicht lieber verſchieden gedacht werden, da doch überall gedacht werden ſoll und wenn mehrere verſchiedenes denken doch mehr gedacht wird als wenn daſſelbe? Offenbar wollen wir nur in dem Fall das Verſchieden denken nicht, wenn wir glauben, ein Denken ſei nur eine ſcheinbare Vermehrung, indem ein anderes dadurch aufgehoben würde.

2. Dieſes Aufheben aber kann gar nicht vorkommen, wenn wir nicht über das Denken ſelbſt hinausgehen auf ein anderes. Denn ſo wenig überall etwas aufgehoben wird, wenn ich **A** denke und ein anderer denkt **B**: eben ſo wenig auch, wenn ich

A denke und ein anderer denkt nicht A. Dann nämlich denkt er entweder gar nicht, oder er denkt irgend ein B; ja es gälte auch gleich zu ſagen, er denke Nicht-A, indem auch dieſes nur irgend ein B iſt, und es gar keinen Grund giebt das eine Denken dem andern entgegenzuſezen. Wir wollen aber weiter gehend den Gedanken ſelbſt A und das davon ausgeſagte b, c, d ꝛc. unterſcheiden. So wenig alsdann eine Hemmung entſteht, wenn der eine A als b denkt und der andere A als c: eben ſo wenig auch, wenn der eine A als b denkt und der andere denkt A als nicht b. Denn auch dieſes iſt, ſo lange wir innerhalb des Denkens ſelbſt bleiben, nur ein verſchiedenes Denken, indem das A des einen offenbar ein anderes iſt, nämlich ein mit b verträgliches oder es in ſich ſchließendes, das A des andern aber ſchließt b aus. Unter dieſe Formeln aber müſſen alle noch ſo verſchiedenen Fälle eingeſtellt werden können; und weiter als zu der Unterſcheidung des Hauptgedankens und der Ausſage kommen wir nicht innerhalb des Denkens allein; mithin gäbe es auch unter dieſer Bedingung keinen Streit, und unſere ganze Aufgabe hätte keinen Inhalt. Nun aber kennen wir Alle als eine ſchon von je bei uns vorgekommene Thatſache das mit dem Denken über das Denken hinausgehen und es auf ein anderes beziehen, welches wir das Sein nennen, und welches ſich uns von unſeren Denkacten unzertrennlich von Anfang an ergiebt als das von außen her zu unſern Affectionen mitwirkende und von unſerm Heraustreten nach außen leidende. Wie denn eben dieſes die älteſte Erklärung des ſeienden iſt, es ſei das zugleich wirkende und leidende. Indeß gehen wir hier gar nicht auf dieſe Erklärung zurükk als die uns hier nicht geworden iſt, ſondern wir bleiben nur bei jener bekannten Thatſache ſtehen, um dadurch den Streit zu erklären und das Gebiet deſſelben zu beſtimmen, und uns bewußt zu werden, daß die Stellung unſerer Aufgabe und die Anerkennung jener Thatſache weſentlich zuſammengehören. Denn nehmen wir dieſe Beziehung des Den-

kens auf das ſeiende weg: ſo giebt es keinen Streit, ſondern ſo lange das Denken nur rein in ſich bleibt, giebt es nur Verſchiedenheit. Daher auch dieſes Inſichbleiben des Denkens der ſkeptiſchen Ablehnung zum Grunde liegt, und dieſe zunächſt gegen die Beziehung des Denkens auf das Sein als auf ein anderes vielmehr das Sein mit in das Denken hineinzuziehen ſucht. Sobald wir aber das Denken auf Sein als auf ein anderes, das nicht wieder Denken iſt, beziehen: ſo ſind alle Bedingungen des Streites gegeben. Denn der Streit erfordert ein ſelbiges für beide ſtreitende Theile, und nur in Bezug auf ein ſolches kann geſagt werden, daß das verſchiedene Denken in beiden nicht verträglich ſei ſondern ſich aufhebe. Wie nun dieſe Unverträglichkeit ohne jene Beziehung nicht iſt: ſo tritt ſie ſogleich ein mit derſelben. Denn zweie ſind nur im Streit, ſofern ſie ihr Denken auf ein von beiden gemeinſchaftlich als daſſelbige geſeztes Sein beziehen, und in ſofern das Denken des einen das des andern aufhebt. Wie wir aber den Streit nur finden zwiſchen dem in einzelnen Acten zeitlich vertheilten Denken: ſo ſezt er auch voraus, daß auf das Sein als ein getheiltes bezogen werde, ſo jedoch, daß es für mehrere Acte daſſelbige bleibe, weil ſonſt wieder das ſelbige aus zwei Acten verſchwände und ſie nicht mehr könnten ſtreitig ſein. Dieſes vereinzelte Sein nun, in ſofern darauf verſchiedenes Denken bezogen wird, bezeichnen wir durch den Ausdrukk Gegenſtand. Und hieraus erſt erklären ſich die beiden oben angeführten Formen des Streits. Nämlich in der Formel Ab im Gegenſaz zu A nicht b ſezen beide denſelben Theilungsact des Seins, wodurch nämlich im Sein überhaupt A wird, und ſind hierüber einig, das heißt, ſie ſezen A ſeiend; ſie ſtreiten aber über b, jedoch nicht an ſich, ſondern in Bezug auf A, indem der eine ſagt, Im ſeienden A denke ich b, der andere, b kann ich nicht in das ſeiende A denken, ohne daß dieſes als ſolches aufhöre. Dieſes iſt das ſich aufhebende Denken, welches Aufheben aber ſogleich ſelbſt wieder aufgehoben wir'

als wir die Beziehung auf das Sein herausnehmen. Die andere Formel, A iſt, im Gegenſaz zu der, A iſt nicht, zeigt den weiteſten Umfang des Streits. Denn indem hier der Denkinhalt A von dem einen entſprechend geſezt wird einem im Sein überhaupt abgetheilten, von dem andern aber nicht: ſo iſt das ſtreitige der Theilungsact ſelbſt, und das als ſelbig von beiden vorausgeſezte iſt nur das Sein als zu theilendes, und die Beziehung des Denkens darauf. Das aufgehobene iſt irgend eine oder auch jede bisher zwiſchen beiden ſelbig geweſene Theilung des Seins, und dies iſt das Maximum des Streites. Denn wollten wir weiter greifend unter A nicht einzelnes ſondern den geſammten reinen Denkgehalt verſtehen: ſo würde dann der eine dieſem die Beziehung auf das Sein zugeſtehen der andere aber abſprechen, und beide hätten dann nichts mehr gemein, worauf ein Streit könnte bezogen werden; das heißt, dies wäre nicht mehr ein Streit innerhalb unſeres Gebietes, ſondern ein Streit um unſer Gebiet ſelbſt, über welchen wir uns daher ſchon entſchieden haben, als wir in demſelben, wenn auch nur als in dem Gebiet des Streites, unſeren Plaz ergriffen.

3. Folgt nun hieraus, daß Beziehung des Denkens auf das Sein die Bedingung alles Streites iſt, und iſt der Streit die eigenthümliche Form der eigentlichen Geſprächführung auf dem Gebiet des reinen Denkens, mithin die Vorausſezung der Dialektik: ſo iſt auch die Beziehung des Denkens auf das Sein Bedingung der Dialektik. So daß wir zu dem früheren (§. 1., 2.) hinzufügend ſagen können, Denken gleichmäßig mit allen denkenden auf Sein beziehen wollen, Wiſſenwollen und im reinen Denken begriffen ſein, dieſes alles ſei daſſelbe, und das, worauf allein die Aufgabe der Dialektik ſich bezieht. Sehen wir nun von hier aus noch einmal zurükk auf unſere Zuſammenſtellung der verſchiedenen Formen des Denkens: ſo ergiebt ſich, daß wir in dem Ausdrukk Denken für ſich allein die Beziehung auf das Sein entweder gar nicht oder nur als eine unbeſtimmte geſezt

haben; und anders erſcheint ſie in dem reinen Denken, wo ſie ſich im Wiſſen verwirklicht, mithin in einer Beſchaffenheit des Denkens, anders in dem geſchäftlichen, wo ſie ſich mittelſt des Thuns, alſo in einer Beſchaffenheit des Seins, verwirklicht. Ob nun in dem künſtleriſchen Denken auch aber auf eine von dieſen beiden verſchiedene Weiſe eine Beziehung auf das Sein ſtatt findet, oder ob ſie dort überall nicht iſt, dieſe Frage liegt außerhalb unſerer Aufgabe, indem für uns dieſe Denkform ſchon durch die Unbeſtimmtheit dieſes Punktes ſich von den andern beiden hinreichend unterſcheidet. So wie auch dieſes noch dahin geſtellt bleibt, ob unſere drei Formen einander ſo ſtreng entgegengeſezt ſind, daß, wo die eine ſich zeigt, nichts von der andern ſein kann, oder ob an jedem Denkmoment, welcher weſentlich der einen Form angehört, doch auch eine Betheiligung der andern möglich iſt. Denn es genügt uns vorläufig feſtzuſtellen, daß wenn irgend in einem geſchäftlichen oder künſtleriſchen Denken etwas zugleich dem reinen Denken angehört, auf dieſes auch die Dialektik ihre Anwendung finden wird, ſo wie umgekehrt, ſofern an reinem Denken auch künſtleriſches wäre oder geſchäftliches, auf dieſes nicht.

§. 4.

Das reine Denken hat in keinem denkenden Einzelweſen einen beſonderen Anfang für ſich, ſondern es iſt, ehe es zu einem geſonderten Daſein gelangt, in jedem einzelnen ſchon in und an dem andern Denken vorhanden.

Wenn in dem zweiten von den hier verbundenen Säzen geradehin behauptet wird, was wir ſo eben nur als möglich vorbehalten haben: ſo liegt der Grund davon in dem erſten Saz, welcher daher auch vorzüglich erörtert werden muß; indeß wird auch die eigentliche Bedeutung des zweiten noch genauer auseinander zu ſezen ſein.

1. Geſezt alſo das reine Denken nähme ſeinen Anfang erſt irgend wann, während die Denkthätigkeit überhaupt ſchon länger im Gange iſt, und gleichviel ob ſie urſprünglich anfinge in einem oder gleichzeitig in mehreren Einzelweſen: ſo müßte immer in dieſen vorher nur, ſei es nun viel oder wenig, aber nur geſchäftliches oder künſtleriſches Denken geweſen ſein. Wenn aber auch wenig, ſoll doch nur irgend menſchliches Verkehr auf dieſen Gebieten beſtanden haben: ſo iſt auch beides ſchon geſprochenes Denken geweſen. Soll nun das reine Denken, welches doch auch, wenngleich vom Bilden anfangend, weſentlich immer geſprochenes ſein muß, urſprünglich entſtehen: ſo kann es doch nur zu Stande kommen entweder vermittelſt derſelben Sprachelemente, die auch auf dem geſchäftlichen und künſtleriſchen Gebiete ſchon im Gange ſind, oder vermittelſt ganz anderer. Läßt ſich alſo nachweiſen, daß keiner von beiden Fällen ſtatt haben kann: ſo fällt damit auch die ganze Vorausſezung über den Haufen, und es bleibt, wenn überhaupt reines Denken ſein ſoll, nichts übrig als was wir bereits im zweiten Saz aufgeſtellt haben. Mithin müſſen beide Fälle in dieſer Beziehung geprüft werden. Nehmen wir nun zuerſt an, zu dem eben entſtehenden reinen Denken müßten lauter neue Sprachelemente verwendet werden: ſo müßte es dann auch in der Folge immer nur in ſolchen Säzen und Reihefolgen von Säzen zu finden ſein, welche ausſchließend aus ſolchen Sprachelementen beſtänden, die erſt von einer gewiſſen Zeit an um des Wiſſens willen wären gebildet worden. Und wir wollen hiebei nicht allein auf dem Ton beſtehen, wie es bei neuen Zuſammenſezungen der Fall iſt, denn urſprüngliche Wörter werden nicht gebildet, oder auch bei Uebertragungen von Wörtern aus anderen Sprachen. Sondern auch das wollen wir als neue Sprachelemente gelten laſſen, wenn jemand hergebrachten Wörtern und Redensarten, wie dem An ſich und Für ſich u. dgl., ganz neue Bedeutungen unterlegt. Nun giebt es dergleichen Elemente viele in jeder nur irgend

wiſſenſchaftliches enthaltenden Sprache; aber ſie bilden nirgend ein ganz für ſich abgeſchloſſenes und vollſtändiges ganze, ſondern erſcheinen immer in den mannigfaltigſten Verbindungen mit ſolchen, die auch im gemeinen Gebrauch vorkommen. Mithin kann auch das reine Denken nicht in ihnen allein enthalten ſein. Indeſſen, wollen wir auf dieſe, wiewol gewiß allgemein anzuerkennende, Thatſache noch kein entſcheidendes Gewicht legen ſondern die Möglichkeit der Sache für den Augenblikk zugeben: ſo könnte ſie auf zweierlei Weiſe erfolgen. Entweder nämlich entſteht das reine Denken in und mit ſeiner eigenen Sprache gleichſam von ſelbſt als eine naturgemäße innere Erſchließung des Geiſtes, oder es iſt geſucht worden und wird kunſtmäßig gefunden. Dies zweite aber zeigt ſich ſogleich als unſtatthaft. Denn das Suchen läßt ſich auch nicht ungeſprochen vorſtellen, ſondern innerlich wenigſtens muß es geſprochen ſein, weil jedes Wollen innerlich geſprochen wird. Und da das Suchen dem reinen Denken vorangehen ſoll: ſo müßte es ſonach ſich ausgeſprochen haben in der gemeinen Sprache. Dann aber muß entweder das reine Denken überhaupt auflösbar ſein in die gemeine Sprache, der Annahme gänzlich zuwider, oder das Suchen ginge uns verloren, weil keine Vergleichung möglich wäre zwiſchen dem geſuchten und dem, was uns während des Suchens im Denken wird. Alſo ohne Suchen und Methode müßte das reine Denken gleichviel ob plözlich oder allmählig als ein ſtreng in ſich abgeſchloſſenes entſtehen. Aber ein gemeinſames könnte es auf dieſe Weiſe weder urſprünglich ſein noch durch Mittheilung werden. Nicht durch Mittheilung werden, weil es andern, in denen es nicht eben ſo urſprünglich entſtanden wäre, nur könnte verſtändlich und beifällig gemacht werden vermittelſt der gemeinen Sprache. Dies aber würde gegen die Annahme ſtreiten; denn könnte es in der gemeinen Sprache mitgetheilt werden: ſo müßte es in derſelben auch haben urſprünglich entſtehen können. Aber auch urſprünglich konnte es nicht als ein gemeinſames werden. Denn

geſezt auch es entſtände in mehreren gleichmäßig: ſo gäbe es doch für dieſe, wenn ſie nicht auch gegen die Annahme zur gemeinen Sprache ihre Zuflucht nehmen ſollen, kein Mittel ſich zu verſichren, ob ſie auch wirklich daſſelbe denken, oder ob ihre Töne zwar dieſelben ſind, der Sinn aber doch nicht. Was alſo übrig bliebe auf dieſem Wege wäre nur, daß es in vielen oder wenigen einzelnen ein reines Denken gebe, abgeſondert von allem andern Denken, aber in jedem auch nur mit einer auf ihn allein beſchränkten Gewißheit, alſo nicht mehr nach unſeren obigen Beſtimmungen als ein ſolches, das in allen denkenden daſſelbe ſein und werden ſoll, ſondern das reine Denken wäre ein ſeiner Natur nach ganz iſolirt perſönliches, welches freilich jedem für ſich könnte völlig gewiß ſein; aber jede Zuſammenſtimmung mehrerer einzelnen in einem und demſelben reinen Denken wäre nur eine zufällige. — Gehen wir nun zu dem andern Falle über, das reine Denken nämlich entſtehe eben ſo urſprünglich und als ein beſonderes für ſich, während das Denken überhaupt ſchon im Gange iſt, aber doch in denſelben Sprachelementen ſich ausdrükkend: ſo iſt leicht zu ſehen, daß dieſer zweite Fall ſich doch auf den vorigen zurükkzieht. Denn die geforderte Sonderung zwiſchen dem früheren Denken und dem reinen, ſo daß dieſes als ein neues und anderes einen eigenen Anfang nehme, kann doch unter dieſer Bedingnng nur beſtehen, wenn wenigſtens die Gebrauchsweiſe derſelben Elemente in dem neuen Denken eine gänzlich verſchiedene iſt von der bisherigen. Denn ſonſt könnte das reine Denken in ſeinen urſprünglichen Ausdrükken aus dem bisherigen Denken erklärt werden, mithin müßte es auch in und aus demſelben haben entſtehen können, und wäre dann nicht ein eigenes und abgeſondertes für ſich, ſondern nur eine Fortſezung und weitere Entwikkelung des früheren. Bildet alſo auch jemand eine Darſtellung des reinen Denkens, wie es Wiſſen ſein oder werden will, aus einer Miſchung von neuen Sprachelementen und neu gebrauchten mit ſchon üblichen in ih-

rer gewohnten Gebrauchsweiſe, wie dieſes mit jeder Terminologie eines philoſophiſchen Syſtems der Fall iſt: ſo entſpricht auch ein ſolches Verfahren nicht der Vorausſezung, daß dieſes Wiſſen ſich aus einem eigenen Anfang mithin auch als ein in ſich abgeſchloſſenes beſondere entwikkle. Kommen aber auch die ſchon in Uebung geweſenen Sprachelemente durchaus nur in neuer Gebrauchsweiſe vor: ſo ſind ſie auch nur äußerlicher Weiſe dem Tone nach dieſelben, mithin wird dieſe Selbigkeit etwas ganz zufälliges und bedeutungsloſes, und der Fall geht gänzlich auf den erſten zurükk, daß das reine Denken als ein völlig abgeſondertes auch nur in einer ihm gänzlich eigenen Sprache erſcheinen könne, welche Vorausſezung aber, wie wir geſehen, ſich ſelbſt aufhebt.

2. So wie wir uns alſo zuerſt von der ſkeptiſchen Denkungsart losgeſagt haben: ſo müſſen wir uns nun auf dieſelbe Weiſe, wenn unſer Unternehmen ſeinen Fortgang haben ſoll, auch von dieſem gänzlichen Iſoliren des reinen Denkens losſagen, und dürfen uns in unſerem weiteren Verfahren immer nur ſo auf dem zwiſchen dieſen beiden Punkten liegenden Gebiet bewegen, daß wir außer Berührung mit denſelben bleiben. Ueber die eigentliche Bedeutung dieſer lezten Losſagung haben wir uns nun noch näher zu erklären; es iſt aber darin vorzüglich zweierlei enthalten. Zuvörderſt, in ſofern alle ſolche Gegenſäze, wie zwiſchen Erkenntniß und Vorſtellung oder Wiſſen und Meinung, zwiſchen gemeinem Standpunkt und höherem Standpunkt, zwiſchen Speculation und Empirie, und wie ſie ſonſt noch ausgedrükkt worden ſein mögen, dahin gemeint ſind, daß das eine Glied das übrige Denken insgeſammt, das andere aber das reine Denken und eben dieſes als ein ſo gänzlich von dem andern geſondertes und ihm ſchlechthin entgegengeſeztes bezeichnen ſoll, welches gar nicht aus dem andern entwikkelt werden könne: ſo ſagen wir uns von dieſen Gegenſäzen zunächſt los, weil wir nach dem obigen keine Möglichkeit zu kunſtmäßiger Geſprächführung ſehen zwiſchen ſolchen, die jeder ganz außer der Sprache

des andern ſtehen. Denn zwiſchen ſolchen, in denen ſich das Wiſſen zufälligerweiſe von ſelbſt ganz auf gleiche Weiſe ausgedrükkt hätte, würde eigentliche Geſprächführung ſchwerlich ſtatt finden; denken wir uns aber entweder zwei wiſſende, in denen ſich aber das reine Denken verſchieden ausgedrükkt hat, oder einen wiſſenden und einen, in dem das reine Denken ſich erſt entwikkeln ſoll: ſo beſteht nach obigem zwiſchen beiden keine Sprachgemeinſchaft. Wobei wir uns allerdings vorbehalten müſſen in dem Gebiet des reinen Denkens, wie wir es in Zuſammenhang mit dem übrigen ſezen, dennoch untergeordnete Gegenſäze nachzuweiſen, und vielleicht auch ſie mit ähnlichen Ausdrükken zu bezeichnen, wiewol dieſelben ſofern ſie mehr bedeuten ſollen abgewieſen worden ſind. Zweitens aber ſagen wir uns eben ſo von dem Verfahren aller derer los, welche, indem ſie einen Inbegriff von Säzen aufſtellen, der das weſentliche des Wiſſens ſo enthalten ſoll, daß das weitere ſich daraus entwikkeln läßt, mögen ſie ihn nun Wiſſenſchaftslehre nennen oder Logik oder Metaphyſik oder Naturphiloſophie oder wie ſonſt immer hiebei einen ſogenannten Grundſaz an die Spize ſtellen als denjenigen, mit dem das Wiſſen nothwendig anfange, und der ſelbſt ſchlechthin angenommen werden müſſe, ohne ſchon in früher gedachtem enthalten geweſen zu ſein oder daraus entwikkelt werden zu können. Denn alle dieſe befinden ſich in demſelben Fall daß ſie alles was von dieſem Punkt ausgeht gänzlich und zwar als das reine Denken von allem übrigen iſoliren, und ebenfalls ſo, daß das Gemeinſam werden deſſelben nur als etwas zufälliges betrachtet werden kann, und lediglich davon abhängt, ob andere bei den Ausdrükken jenes Sazes daſſelbe denken, und ihn ſo wie er mitgetheilt iſt, als ihren eigenen nachbilden können. Sagen wir uns daher von der gänzlichen Iſolirung des Wiſſens los: ſo können wir auch dieſes Verfahren weder loben noch ſelbſt nachahmen. Wir werden vielmehr behaupten müſſen, daß ſolche Verſuche ſich mit gleichem Recht immer aufs neue wieder

holen können, ohne daß die Löſung des Streites dadurch im geringſten weiter gedeiht, wenngleich jeder neue Verſuch immer in der beſtimmten Hoffnung unternommen wird, daß er allem Streit ein Ende machen werde. Wenn wir nur erwägen, wie ſolche Anfänge entſtehen, in ſolchen einzelnen nämlich, die mehr oder weniger von allen früheren Verſuchen dieſer Art angeregt ſind, alſo als Producte alles früheren in ihre eigenthümliche Perſönlichkeit: ſo muß einleuchten, daß, wenn die Aufgabe ungehemmt in Anregung bleibt, immer mehrere und mehr von einander verſchiedene Anfänge in den ſo bearbeiteten Denkern keimen müſſen. In demſelben Maaß aber als ſich die empfängliche Maſſe unter dieſe vertheilen kann, muß auch der Einfluß, den die Anziehungskraft eines einzelnen auf ſeine Mitwelt ausüben kann, immer ſchwächer werden, ſo daß der ſpätere Meiſter bei ganz gleicher innerer Kraft ſich doch nur einen kleineren Theil derer, die an der Sache theilnehmen, wird aneignen können, als ein früherer vermochte. Bedenken wir nun noch, daß dieſe Anfänge, wenngleich aus dem tiefſten der Begeiſtung hervorgehend, doch ihrer Entſtehungsart nach, da ſie eigentlich um es herauszuſagen Einfälle ſind, ſich ganz dem Gebiet des freien oder künſtleriſchen Denkens anſchließen: ſo werden wir keinen großen Anſtand nehmen dürfen zu erklären, daß die weiteren Entwikkelungen ſolcher Anfänge ſo betrachtet einen hohen Werth haben können als Kunſtwerke, demohnerachtet aber eher geeignet ſind Uebergänge zu bezeichnen aus dem künſtleriſchen Denken in das reine oder wenn man will aus der Poeſie in die Philoſophie, als daß ſie für Darſtellungen des Wiſſens ſelbſt gelten dürften. Wobei ſie allerdings in vollkommen gutem Recht ſein können gegen Verſuche anderer Art, die ſich ihnen gegenüberſtellen, und die nur als Uebergänge aus dem geſchäftlichen Denken in das reine anzuſehen ſind.

3. Was wir nun aber an die Stelle jener Iſolirung des reinen Denkens ſezen wollen und wie dies zu verſtehen ſei, daß es früher in den beiden andern Richtungen des Denkens mit

enthalten iſt, als es allein aufzutreten vermag, das bleibt nun noch näher zu erklären. Wir gehen nämlich davon aus, daß die drei Richtungen des Denkens gleich urſprünglich ſind, weil alle dreie dem Leben des Menſchen weſentlich, daß ſie ſich aber erſt allmählig beſtimmt von einander ſcheiden, ſo jedoch, daß ſobald wir je zwei derſelben von einander unterſcheiden können wir auch die dritte an ihnen und mit ihnen finden. In den erſten menſchlichen Zuſtänden ſind die Keime, daß ich ſo ſage, zu dieſen drei Richtungen ſo chaotiſch in einander, daß uns eben deshalb dieſe Zuſtände in ihrer Verworrenheit noch an die Bewußtloſigkeit zu grenzen ſcheinen. Sobald aber die Empfindungs- und Begehrungszuſtände einen begleitenden Ausdrukk gewinnen, der uns, gleichviel jezt ob mit Recht oder Unrecht, nicht mehr als eine rein mechaniſche Rükkwirkung erſcheint: ſo ſezen wir voraus, daß dieſe Zuſtände vorgeſtellt werden, und dies ſchreiben wir dem geſchäftlichen Denken zu, in ſofern dieſes die Verhältniſſe zwiſchen dem Einzelweſen und ſeinen Umgebungen insgeſammt ausdrükkt, ſowol wie ſie ſind als wie ſie angeſtrebt werden. Gleichlaufend hiermit wo wir ein Träumen vorausſezen unabhängig von mechaniſcher Wirkung eines innern Empfindungszuſtandes, da würden wir die erſten Spuren der freien oder künſtleriſchen Richtung als ein inneres Bilden erkennen, wenn nur nicht der Traum als ein ſich jedesmal von dem ſtätigen Verlauf des Denkens ausſchließender Zuſtand auch von unſerer Betrachtung ausgeſchloſſen bleiben müßte. Sobald nun aber, nachdem Schlaf und Wachen vollkommen auseinander getreten ſind, auch im Wachen analoge Bilder und Vorſtellungen entſtehen, und von jenen andern, die auf feſtgehaltenen Sinneseindrükken beruhen, unterſchieden werden, als nicht die Wirklichkeit des Seins zu ihrem Maaß habend: ſo ſind dieſe in Wahrheit ſchon als das freie Bilden und Vorſtellen geſezt, woraus ſich weiterhin die Anfänge zu künſtleriſchen Hervorbringungen entwikkeln eben ſo wie in den andern ſchon die Elemente des geſchäftlichen Den-

kens geſezt ſind. Dieſe Unterſcheidung aber beruht lediglich darauf, daß in den zulezt erwähnten immer zugleich ſchon Gegenſtände fixirt werden, womit eben das freie Vorſtellen nichts zu thun hat, vielmehr ſich als eine Negation des Gegenſtandſezens verhält und nie ein anderes als die vorſtellende Thätigkeit ſelbſt ankündigt. In dem Sezen der Gegenſtände und des Vonaußenbeſtimmtſeins aber iſt ſchon eine Richtung auf das Wiſſen und auf das Beſtimmen des Seins. Denn das eben beſchriebene Intereſſe des Subjects hat es nur mit den Zuſtänden deſſelben zu thun, wie ſie durch die momentanen Veränderungen des Außer ihm beſtimmt werden. Daher wir zwar hernach, wenn wir dieſes Intereſſe handhaben, wol das Daſein der Gegenſtände vorausſezen können, aber dieſe Thatſache des Bewußtſeins, daß wir Gegenſtände ſezen, kann nicht in ihm ihren Urſprung haben. Eben ſo, wenn ſich in dem freien Vorſtellen das Beſtimmtſein von außen verneint, wird nicht zugleich mit verneint, daß es mit denſelben allgemeinen Geſtalten behaftet und darunter befaßt ſei, unter welchen auch Dinge geſezt werden; denn freie Bildungen, welche ſich fern von dieſem Gebiet halten, wie die verſchiedenen Zuſammenſezungen von Menſch und Thier, die geflügelten Menſchengeſtalten und dergleichen, ſo wie auf der andern Seite was wir mit dem Namen der Arabeske zu bezeichnen gewohnt ſind, reihen wir noch näher an die träumeriſchen Spiele an. Der wahre Gehalt dieſer Sonderung aber iſt offenbar der, daß in jenen Thätigkeiten das freie Bilden dem reinen Denken verwandt geſezt iſt, in dieſen aber nicht. Iſt nun das reine Denken ſeinem Keime nach ſchon in dem Sezen von Gegenſtänden oder Dingen: ſo können wir es auch ſchon auf das Suchen derſelben zurükkführen, ich meine auf das willkührliche Umherſchweifen des Auges, welches einestheils dem geſchäftlichen Denken angehörig den Lichtreizen folgt, zugleich aber auch dem reinen angehörig das ſeiende begehrt. Und eben ſo, iſt das reine Denken ſchon in dem Unterſcheiden fantaſtiſch

Bildungen des freien Vorſtellens von den den bereits aufgenommenen freien Formen des Seins angemeſſenen freien Bildern: ſo iſt es auch ſchon in dem auf dieſelbe Weiſe zu Stande kommenden Feſthalten der Wahrnehmung, welches auf der einen Seite dem freien Bilden angehörig dieſem Elemente darbietet, auf der andern Seite aber von dem reinen Denken ausgehend ſich zu den allgemeinen auf mannigfaltige Weiſe verſchiebbaren Bildern ſteigert, welche wir auch Schemata nennen, und nach denen ſich dann die einzelnen Wahrnehmungen gruppiren. In dieſem Sinne behaupten wir, ohne durch das was hier nur beiſpielsweiſe aufgenommen iſt etwas für die Folge erſchleichen zu wollen, daß die Richtung des reinen Denkens ſich ſchon in jenen frühen ungeſonderten Zuſtänden offenbart, zu einer Zeit wo ſie in vereinzelter Selbſtändigkeit noch nicht heraustreten kann, weil ſie dem eigentlichen d. h. dem ſich ausſprechenden Denken noch vorangehn. Denn die Selbſtändigkeit des reinen Denkens iſt an den Beſiz der Sprache gebunden, und wenn ſie ſich hier zuerſt vielleicht auf ausgezeichnete Weiſe in dem Gebrauch ſolcher allgemeinen Benennungen zeigt, welche nicht nach den Beziehungen der Dinge zu dem Menſchen ſondern nach deren inneren Verhältniſſen unter ſich eingerichtet ſind: ſo ſind dieſes doch nur Fortentwikklungen jener früheren Momente. Will man alſo dieſen Punkt übergehend erſt weiterhin irgend einen Act als den Anfang des reinen Denkens ſezen: ſo wird ſich immer nachweiſen laſſen, daß dieſer ſelbſt ſchon auf früherem ruht, worin das reine Denken auch ſchon geweſen iſt. Wir können mithin dieſes nur auffaſſen als eine urſprüngliche ſich fortſchreitend in allem Denken realiſirende Richtung. Und wie daſſelbe in ſeinem ganzen Verlauf immer zugleich für die beiden anderen iſt, als welche ſich immer nur an den Reſultaten des reinen Denkens fortentwikkeln: ſo iſt es auch von Anfang an eben ſo in ihnen geweſen, wie es auch urſprünglich für ſich war. Wie denn auch auf der andern Seite, nur daß dieſe Beziehungen hier nicht

aufzunehmen und weiter durchzuführen ſind, ſchon aus dem geſagten geahndet werden muß, daß in jedem Act des reinen Denkens auch die beiden andern Richtungen immer auf irgend eine Weiſe mitgeſezt ſind. Und wenn jezt nichts leichter iſt, als in dem entwikkelten Zuſtand des Bewußtſeins an jeder Thätigkeit zu unterſcheiden, was der einen und was der andern Richtung des Denkens angehört: ſo tritt doch dieſe Beſtimmtheit aus der Verworrenheit der früheſten Bewußtſeinszuſtände nur ſo allmählig hervor, daß es nicht möglich iſt zwei an einander liegende Momente nachzuweiſen, in deren erſtem das reine Denken noch nicht geweſen, in dem andern aber ſchon ſei, mithin können wir immer nur von der Annahme ausgehen, daß das Wiſſenwollen ſchon in den erſten Lebensthätigkeiten des Menſchen immer mitgeſezt iſt, wenngleich nur als ein kleinſtes, und daß es ſich ſtätig fortentwikkelt, ohne ſich, ohnerachtet aller Veränderungen, die es durchgeht, jemals ſo loszureißen, daß irgend ein neuer Anfang alles frühere gleichſam ungeſchehen machte und zerſtörte.

§. 5.

Eine Anleitung von jedem Punkt aus, auf welchem wir uns im reinen Denken finden, den Streit aufzulöſen mithin das Wiſſenwollen ſeinem Ziel zuzuführen, kann nur mit dem Verſuch beginnen, wie aus dem Gehalt jeder reinen Denkthätigkeit ein außer dem Streit liegendes Denken entwikkelt und geſondert werden kann.

1. Vor der näheren Erörterung dieſes Sazes muß erſt ein Bedenken aus dem Wege geräumt werden, wozu vielleicht das früher geſagte die Veranlaſſung geben kann. Man könnte nämlich ſagen, die Dialektik, wie wir ſie §. 1. beſtimmt haben, ſei allerdings etwas ſehr nüzliches und auf dem Gebiet des reinen Denkens in jedem einzelnen Falle, wenn ein Streit wirklich entſteht, wohl zu gebrauchen ja unentbehrlich; auch könne ſie wol auf die hi-

geſtellte Vorausſezung zurükkgehen, und ſie irgendwie zum Grunde legen, nur ſtreitfreies Denken ſelbſt zu entwikkeln, das dürfe nicht ihre Sache ſein, indem dieſe Aufgabe innerhalb des Gebietes des reinen Denkens ſelbſt liege, die Dialektik aber, je nachdem man es nehmen wolle, dem geſchäftlichen oder dem künſtleriſchen Denken angehöre, welche beide wir ſelbſt von dem reinen geſondert hätten. Denn auf der einen Seite ſei es ein Geſchäft den Streit zu ſchlichten, mithin müßten auch alle dabei anzuwendenden Regeln die Natur des geſchäftlichen Denkens an ſich tragen. Auf der anderen Seite könne man ſagen liege dieſem Geſchäft das Wohlgefallen an der zunehmenden Uebereinſtimmung zum Grunde; ſofern alſo die dialektiſchen Regeln allerdings auch aus dem Weſen dieſes beſtimmten Geſchäftes zu nehmen wären, würden ſie dem künſtleriſchen Denken anheimfallen. Denn die Schlichtung des Streites ſei auch ein ſolcher momentaner Act, in welchem das Subject auf dieſe beſondere Weiſe durch das Bewußtſein der wieder hergeſtellten Uebereinſtimmung zeitlich erfüllt iſt, und die dialektiſchen Regeln könnten gar wohl, wie andere techniſche Säze, auf guten Beobachtungen darüber beruhen, auf welchem Wege dieſes Bewußtſein zu erreichen ſei. Da aber nach §. 3. das reine Denken in der Beziehung auf das Sein zunächſt ſein Weſen hat: ſo könne ſtreitfreies Denken in dieſem Sinn zu entwikkeln niemals das Geſchäft der Dialektik ſein, die es nur mit den Verhältniſſen der im Act des Denkens begriffenen denkenden Subjecte zu einander zu thun hat. — Beides nun, ſowol daß die Schlichtung des Streites als ein Geſchäft betrachtet werden kann, als auch daß die dialektiſch bewirkte Uebereinſtimmung ein Wohlgefallen erregt, welches dem an Kunſtwerken ähnlich iſt, hat eine untergeordnete Wahrheit. Aber es liegt darin nur die beſondere Anwendung deſſen auf die Dialektik, was wir ſchon für alles reine Denken beiläufig zugegeben haben, daß nämlich in demſelben die beiden andern Richtungen immer zugleich mitgeſezt ſind. Denn

denken wir uns eine Zuſammenſtellung von ſtreitfreien reinen Denkthätigkeiten zu einem ganzen: ſo wird auch dieſe ein ſolches Wohlgefallen erregen, ohne daß daraus gefolgert werden dürfte, daß dieſe Denkthätigkeiten ihrem Gehalt nach betrachtet keine Beziehung auf das Sein hätten. Eben ſo könnte man jede Ausfüllung eines vorher nur im allgemeinen geſezten Ortes im Wiſſen, wie z. B. die ordnungsmäßige Zuſammenſtellung der verſchiedenen Formen des irdiſchen Lebens, um ſo den Begriff des Lebens auszufüllen, als ein Geſchäft anſehen. Mithin ließe ſich auf dieſelbe Weiſe jedes Verfahren im reinen Denken bei den andern beiden Formen unterſtellen, woraus ſchon hervorgeht, daß die Einwendung zu viel beweiſet; denn niemand, der nicht dem Skepticismus huldigt, wird ſich dadurch abhalten laſſen das reine Denken als eine dritte von jenen beiden verſchiedene Richtung im Denken anzuerkennen. Wollen wir aber der Einwendung auch geradezu entgegentreten, um ſo der Dialektik ihren Ort im Gebiet des reinen Denkens und damit zugleich auch das Recht zu jenem Verſuch zu ſichern: ſo dürfen wir nur die Beſchaffenheit des Geſchäfts und der Verhältniſſe der denkenden Einzelweſen, von denen hier die Rede ſein kann, näher betrachten. Denn was das erſte anlangt: ſo haben wir ſchon nachgewieſen, daß der Streit über das Denken nur geführt wird, ſofern es auf das Sein bezogen werden ſoll. Muß alſo etwas in den dialektiſchen Regeln von dem Weſen des Geſchäftes ausgehen: ſo muß eben dieſes die Beziehung des Denkens auf das Sein betreffen. Die Abneigung dieſes zuzugeſtehen und die Trennung deſſen, was man im engern Sinne Logik nannte, von dem, was Metaphyſik hieß, iſt weſentlich eines und daſſelbe. Die Logik in dieſen Schranken folgerecht gehalten kann nur ſolche Regeln zum Verfahren im Denken hervorbringen, welche zu irgend welchem Inhalt deſſelben gar kein Verhältniß haben. Solche können dann nur die Form betreffen, und daher auch höchſtens nur Mißverſtändniſſe aufdekken, die auch von ſelbſt leicht zum Vorſch

kommen; ſie ſind aber ſo weit entfernt zur Auflöſung des eigentlichen Streites beizutragen, daß ſie nicht einmal die Entſtehung neuen Streitſtoffes zu verhindern vermögen. Denn wenn der eine A mit b und der andere daſſelbe A mit einem b ausſchließenden c zuſammendenkt, woraus nothwendig früher oder ſpäter Streit entſtehen muß: ſo wird der Widerſpruch nicht unmittelbar durch die Anwendung der logiſchen Regeln entdekkt, ſondern erſt wenn eine Veranlaſſung entſteht b und c auf einander zurükkzuführen. Daher verſagen dieſe Regeln bei jedem urſprünglichen Zuſammendenken ihren Dienſt, und es bleibt kein anderes Fortſchreiten im Denken übrig als von ſolchen Anfängen, die nicht nach dieſen Regeln zu prüfen ſind; das heißt, wir müſſen uns mit den willkührlichen Anfängen in allen Gebieten des Wiſſens begnügen. Denn wollte man die Forderung dahin erweitern, daß nur ſolche Ausſagen Ab, Ac mit einander in Verbindung gebracht werden dürften, in welchen das ausgeſagte b und c unmittelbar auf einander zurükkgeführt werden könne: ſo hörten alle vermehrenden Fortſchritte im Denken auf, und alles wäre nur Entwikklung eines willkührlich angefangenen und nicht zu prüfenden Denkens in und aus ſich ſelbſt oder mehrerer ſolcher unter ſich nicht verbundener Denkacte, mithin bliebe jedes denkende Einzelweſen vollſtändig in ſeiner eigenen oder eines anderen, dem es ſich angefügt hätte, Einzelheit befangen. Und auf dieſe Weiſe freilich könnte es dahin kommen, daß bei der Verſchiedenheit mehrerer ſolcher urſprünglicher Grundgedanken die Wahl zwiſchen denſelben eine Geſchmaksſache würde, und das Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung ganz dem an einem Kunſtwerk ähnlich würde, wie auch die Erfahrung es lehrt bei der Mehrheit philoſophiſcher Schulen und von verſchiedenen Grundannahmen ausgehender Syſteme in andern Wiſſenſchaften. Daher allerdings die beiden Theile der Einwendung unter ſich zuſammenhangen, aber nur an dem was daran falſch iſt. Denn es verhält ſich eben ſo, wenn wir den anderen Theil für ſich be-

trachten. Fragen wir nämlich, von was für Verhältniſſen der denkenden Einzelweſen die Rede ſei bei der Geſprächführung im Gebiet des reinen Denkens: ſo ſind es keinesweges ſolche, welche die Einzelheit derſelben ausdrükken, vielmehr ſoll die Einwirkung von dieſer im Gebiet des reinen Denkens ſo weit aufgehoben werden, daß ſie ſich nur in demjenigen zeigt, was der künſtleriſchen oder geſchäftlichen Seite angehört. Denn beide haben und behalten ihren Antheil an den Zuſammenſtellungen des gedachten, welche theils für beſtimmte Zwekke können eingerichtet werden, theils auch ganz die Natur von Kunſtwerken an ſich tragen; die Dialektik hingegen hat es mit der Berichtigung des einzelnen ſtreitig werdenden Denkens zu thun; und ſofern ſie an dieſem ihr Werk vollbringt, wird die Verſchiedenheit der denkenden aufgehoben, indem das nach Auflöſung des Streits in der Sprache feſtgewordene Denken nur die Selbigkeit des denkenden Seins in dieſem Sprachkreiſe, und von da weiter, ausdrükkt. Mithin haben wir es hier auch gar nicht mit einem Erfülltſein des denkenden Einzelweſens als ſolchen in einem beſtimmten Moment zu thun, indem das gewiſſe nothwendig auch ein unzeitliches wird, weil es in allen Momenten nur als daſſelbe geſezt ſein kann. Vielmehr iſt das Wohlgefallen an jeder Uebereinſtimmung im Gebiet des reinen Denkens nur die Freude an der Erſcheinung der Selbigkeit des denkenden Seins, wobei dieſes, ob die Uebereinſtimmung in andern ſchon iſt oder nicht, gar nicht in Betracht kommt. Wogegen bei jeder Uebereinſtimmung in Geſchmakksſachen allemal das Bewußtſein, daß andere anders empfinden, eine das Gepräge der Subjectivität an ſich tragende verbindende Kraft äußert. Ueberſieht man dieſen Unterſchied; dann freilich kann man dahin kommen auch die Dialektik nur für einen beſtimmten Geſchmakk einrichten zu wollen, deſſen beſondetes Princip ſie dann an ihrer Spize trägt als einen Saz, den immer nur einige annehmen, während andere ihm einen andern entgegenſtellen. Von beiden Seiten der aufgeſtell-

Einwendung aus kommen wir alſo dahin, daß unſere Aufgabe allen Einfluß der Beſonderheit ausſchließt, ſowol wenn wir ſie als Geſchäft betrachten als auch wenn wir auf das der Löſung deſſelben anhaftende Wohlgefallen ſehen. Mithin bleibt die Dialektik von Anfang bis zu Ende in dem Gebiet des reinen Denkens, und kann aus dieſem Moment gegen den Verſuch, womit ſie anfangen muß, nichts eingewendet werden.

2. Aus dem geſagten folgt aber auch ſchon weiter, eben ſo wenig als ſich das Wiſſen aus ſchlechthin neuen Anfängen entwikkeln kann, wie wir bereits geſehen, eben ſo wenig würden wir unſer Ziel erreichen, wenn wir aus dem vorhandenen aber ſtreitigen reinen Denken einzelne beliebige Säze als ſtreitfreie herausheben und an die Spize ſtellen wollten, indem uns dieſes nothwendig in das Gebiet der Beſonderheit zurükkführen müßte. Denn wollten wir hiezu eine Methode ſuchen, und ohne dieſe wäre das Verfahren nur ein Einfall, d. h. das allerbeſonderſte: ſo werden wir zuerſt doch feſtſtellen, daß keiner einen Saz hiezu wählen wird, der ihm ſelbſt ſchon ſtreitig geworden wäre, oder auch den er im Zuſammenhang mit ſtreitigem Denken wüßte. Aber da auch ein anderer Anknüpfungspunkt ſich nicht denken läßt: ſo folgt ſchon ſelbſt, daß jede hieraus hervorgehende Wahl mit der beſondern Denkgeſchichte des wählenden zuſammenhangen muß *).

*) Hier endigt, was Schl. ſelbſt für den Drukk niedergeſchrieben hat. Die Vorarbeit zu dieſer Einleitung enthält §. 1. faſt daſſelbe, als oben die §§. 1. und 3., §. 3. faſt daſſelbe, als oben §. 2., §. 2. aber dieſes,

§. 2. Die Kunſt den Streit auf dem Gebiet des reinen Denkens zu beendigen, und die ſtreitfreies Denken zu entwikkeln, ſind nur eine und dieſelbe, mithin iſt die Dialektik auch die Anweiſung zur lezten.

1. Wenn die Anweiſung auf Beendigung des Streites durch Ermittelung eines in beiden Theilen übereinſtimmenden Denkens auf entſprechende Weiſe gerichtet und als ſolche richtig iſt, und es wird überall, wo Streit auf dem Gebiet des reinen Denkens entſteht, nach

ihr verfahren: ſo muß auf dieſem Wege zulezt überall das Sein übereinſtimmend gedacht werden, ohne daß es einer andern Anweiſung als jener bedürfte, und unſer Saz könnte nur bezweifelt werden, ſofern es einen anderen Weg gäbe zum Wiſſen zu gelangen, als durch den Streit. Nun aber dürfen wir wol als allgemein zugeſtanden annehmen, daß niemand ſeine Denkthätigkeit im Gebiet des reinen Denkens mit dem Wiſſen anfängt, es müßte denn jemand die mathematiſchen Operationen mit hieher rechnen. Allein dieſe ſchließen wir hier aus, ohne dadurch den Streit, der anderwärts darüber geführt worden iſt, ſchlichten zu wollen. Nämlich wie wir uns über den Ausdrukk Denken verſtändigt haben, können wir zwar dieſe Operationen nicht vom Denken ausſchließen: allein ſo wie jeder ſie mit einer vollkommnen Gewißheit anfängt, bilden ſie ein gänzlich in ſich abgeſchloſſenes Gebiet, welches mit keinem anderweitig ſtreitigen zuſammenhängt, noch auf irgend einen anderwärts obwaltenden Streit Einfluß haben kann. Seine Gewißheit aber hat es darin, daß es ein Thun iſt, und ſie bezieht ſich lediglich hierauf, indem das als Zeichen des Thuns gewordene Sein, die Figur oder der Calculus, als etwas völlig gleichgültiges bei Seite geſtellt wird. Als ein ſolches abgeſondertes Gebiet alſo ſteht es dem reinen auf das Sein ſich beziehenden Denken eben ſowol als dem geſchäftlichen gegenüber; aber nicht wie das künſtleriſche als ein freies, ſondern auch dieſem gegenüber als ein durch die Art eines beſtimmten Thuns gebundenes. Sobald es aus dieſem heraustritt in allen ſeinen Anwendungen, erſcheint es als dem geſchäftlichen angehörig, wird ſich aber auch in Bezug auf das Sein ſeiner Ungewißheit bewußt, indem es ſich überall die Aufgabe ſtellt die Unſicherheit in die geringſten Grenzen einzuſchließen. Dieſes nun abgerechnet wird der aufgeſtellte Saz keinen Widerſpruch finden. Entſteht aber alles ſtreitfreie Denken aus dem Streit: ſo entſteht es gewiß auch nur aus der der Idee unſerer Wiſſenſchaft gemäßen Führung deſſelben.

2. Hieraus folgt aber zugleich, daß ſich die Dialektik zunächſt nur bewähren kann als eine gegebenes prüfende, oder kritiſche Anweiſung, nicht als eine urſprünglich hervorbringende, oder didaktiſche. Um ſo gewiſſer iſt ſie eine Kunſtlehre. Denn auf dem Gebiet der ſchönen Kunſt finden wir überall daſſelbe. Alle Anweiſungen zur Erfindung in Mahlerei und Muſik können immer nur Cautelen enthalten, Angaben deſſen was vermieden werden ſoll; ſelbſt die, welche einen poſitiven Inhalt zu haben ſcheinen, werden ſich, wenn es irgend ein beſtimmter iſt, theils auf negative Säze zurükkführen laſſen, theils wenigſtens immer auf ſchon gemachte Operationen, welche alſo vorausgeſezt werden, zurükkgehen. Bleiben wir nun aber dabei ſtehen, daß ehe irgendwo von Dialektik die Rede ſein kann, ſchon Ergebniſſe der urſprünglichen Productivität im Denken vorangegangen ſein müſſen, und wenden wir auch hiebei die Analogie der ſchönen Künſte an: ſo eröffnet ſich allerdings die Möglichkeit, daß jene freie Thätigkeit als ausgezeichnetes Talent oder Genie könne das rechte treffen, und ſo Wiſſen wirklich wer-

den vor unſerer Anweiſung dazu; eben wie es in den Künſten geht, wo auch die Theorie immer erſt nachkommt hinter den Werken der Meiſter. Dieſe Möglichkeit wollen wir auch keinesweges beſtreiten. Denn erneuern wir die obige Annahme, daß die drei Entſtehungsweiſen des Denkens ſtreng genommen in jedem Menſchen vorkommen, und jeder, dem eine von ihnen gänzlich fehlte, nur ein verſtümmelter ſein würde: ſo müſſen wir auch zugleich eine Ungleichheit in der Wirkſamkeit derſelben mit annehmen, welche ſich uns überall zeigt als ein weſentlicher Beſtandtheil der wie auch immer gewordenen Ungleichheit der einzelnen ſelbſt. Mithin wird auch die reine Denkthätigkeit in einigen ein kleinſtes ſein, in anderen aber ein größtes. In jenen wird dann wenig davon zu merken ſein, daß gedachtes als bleibend an ſich gewollt wird, ſondern ſie werden ſich am gleichgültigſten verhalten gegen alles nicht geſchäftliche oder nicht künſtleriſche Denken; die anderen hingegen werden nicht nur das meiſte gedachte bleibend wollen, ſondern auch Zuſammenſtimmung mit ihren Gedanken bei anderen zu erwecken ſtreben. Allein geſezt auch, ihr Denken eines Seins wäre jedesmal ein Wiſſen vor aller Dialektik und gänzlich abgeſehen von ihr, wie ja ſchon die älteſten Philoſopheme ſich immer dafür ausgeben: ſo war es doch nie ein ſtreitfreies Denken, da es ſich nicht mittheilen konnte ohne Zuſammenhang mit früherem Denken, welches immer auch ſchon ſtreitig war. Denn geſezt auch, die Grundgedanken einer ſolchen Reihe wären etwas ganz neues, mithin ohne Zuſammenhang mit früherem Denken, wie manche neueren Philoſopheme von ſich behaupten: ſo können ſie doch nur wirklich mitgetheilt werden durch ſchon im Umlauf ſich findende Ausdrükke, immer alſo vermittelſt Bejahens oder Verneinens deſſen, was bisher bei dieſen gedacht und entweder ſchon in das Gebiet des Streites hineingezogen war, oder nun hineingezogen wird. Ueber jeden ſolchen Grundgedanken alſo muß geſtritten werden; und da er nur durch glükkliche Beendigung des Streites ſich Anerkennung verſchaffen kann: ſo iſt dieſe entweder ein ganz zufälliges Ergebniß, oder ſie beruht auf dem Vorhandenſein und dem Gebrauch der Dialektik.

3. Wollen wir hierauf die Probe machen: ſo müßten wir verſuchen zwiſchen dieſe beiden Fälle ein Mittelglied einzuſchieben, ſo daß die Dialektik entbehrt werden könnte, und doch die Anerkennung nicht zufällig wäre. Deren ſind aber nur zweie möglich; entweder die Anerkennung beruht auch darauf, daß eine Anweiſung zu kunſtmäßigem Verfahren befolgt worden, nur nicht zu dem den Streit zu beendigen, oder es giebt Gedanken, welche ſich eine allgemein als allgemein anerkannte Anerkennung, welche eben deshalb nicht zufällig ſein kann, von ſelbſt verſchaffen. Was das erſte anbetrifft: ſo müßte das Wozu dieſer Anweiſung vor der Möglichkeit des Streites liegen, das heißt das Hervorbringen des Denkens ſelbſt ſein. Dieſe könnte aber keine unmittelbare werden unter der Formel, Verfahre im urſprünglichen Denken ſo: ſo wirſt du mit allgemeiner Anerkennung denken; denn das Ent-

ſtehen eines Denkens außerhalb einer angefangenen Reihe iſt unwillkührlich, innerhalb derſelben aber nicht mehr in dieſem Sinne urſprünglich, ſondern entweder beruht es auf der wenngleich inneren und einſamen Geſprächführung, und geht alſo auf die Dialektik zurükk, oder es iſt ein ſpäteres Glied einer einfachen Fortſchreitung. Dann aber wäre die Anweiſung nur eine zum Weiterdenken und könnte der Aufgabe nur entſprechen, ſofern das erſte Glied ſchon ein allgemein anerkanntes wäre, was uns dann auf den zweiten Fall zurükkführte. Hier alſo bliebe nur die mittelbare Anweiſung übrig. Auch dergleichen ſind öfter gegeben worden; indeß, wenn man nicht etwa auch die Behauptung hieher rechnen will, daß der menſchliche Geiſt die Wahrheit nur auf leidentliche Weiſe empfangen könne, wol immer nur in der Form, das Gemüth müſſe in dieſen oder jenen Zuſtand verſezt werden, um ſo zu denken, daß es ſich allgemeine Anerkennung verſchaffe. Dergleichen Anweiſungen aber, und auch in die vorige Behauptung verbirgt ſich eine ſolche, können ſich wegen der Ungleichheit der einzelnen, für welche derſelbe Zuſtand ganz verſchiedene Werthe hat, keine allgemeine Anerkennung verſchaffen. Sonach bleibt nur der zweite Fall übrig. Und offenbar ſind faſt alle Anfänge philoſophiſcher Syſteme mit dem Anſpruch aufgetreten ſolche Gedanken zu ſein; aber keines von allen hat vermocht dieſen Anſpruch durchzuſezen, und dies kann auch nicht anders ſein. Denn wenn ſie ſich auf Sein beziehen: ſo iſt entweder über denſelben Gegenſtand ſchon anderes gedacht, und der neue Grundgedanke mit dieſem in Streit, wie faſt immer die philoſophiſchen Anfänge mit den volksthümlichen Vorſtellungen; oder wenn auf daſſelbe Sein noch kein Denken bezogen worden iſt: ſo kann das neue ſich auch nicht anders verſtändlich machen, als durch ſeine Beziehungen auf anderes ſchon gedachtes Sein. Hätte nun das neue auch aus dieſem entwikkelt werden können: ſo wäre es nur zufällig ein urſprüngliches und nicht als ſolches zu behandeln; wo aber nicht: ſo müßte es auch mit demſelben in Streit ſein, und brächte alſo ſeine Anerkennung nicht mit. Wir gelangen daher zu keinem andern Ergebniß, als daß, nachdem der Zuſtand des Streites einmal vorhanden iſt, das ſtreitfreie Denken ſich nur aus dem Streit und durch denſelben entwikkelt.

4. Hiemit hängt aber unmittelbar zuſammen, was eigentlich den Nerv unſeres Sazes ausmacht, daß nämlich jeder Saz, der als ein Act der reinen Denkthätigkeit in der Richtung auf das Wiſſen vorkommt, auch ſchon im Streit begriffen und aus demſelben hervorgegangen iſt, und daß daher jeder ſolche um ſo mehr zur Entwikkelung ſtreitfreien Denkens beiträgt, je mehr in ihm ſelbſt und in der ganzen rükkwärts von ihm liegenden Reihe das kunſtmäßige Verfahren, um den Streit zu beendigen, vorgewaltet hat. Es giebt alſo auch keinen Gedanken, mit welchem das Wiſſen beginnen könnte an und für ſich, ſondern nur ſofern ſich die Dialektik in ihm verwirklicht hat. Was aber ein ſolcher außerdem enthält, das kann zur Fortentwikkelung des Wiſſens nicht

nothwendig ſein, ſondern, wenn auch nicht ſchlechthin gleichgültig, ſo daß der Unterſchied eines jeden von allen anderen in unſerer Beziehung Null wäre, ſo verhält ſich doch jeder zu jedem nur wie leichter und ſchwerer oder wie mehr und minder bequem.

5. Das leztere gilt nun beſonders von ſolchen Sázen, welche ein philoſophiſches Syſtem beginnen, das eine Wiſſenſchaft des Wiſſens aufzuſtellen beſtimmt iſt. Denn ſo lange dergleichen mehrere nicht übereinſtimmende neben einander beſtehen, liegen ſie in dem Gebiete des Streites, indem wer das eine annimmt die anderen verwerfen muß; aber als Anfänge laſſen ſie nicht zu rükkwärts zu gehen, um zu unterſuchen, wiefern durch ihre Aufſtellung im Vergleich mit früherem etwas geſchehen ſei, um das Gebiet des Streites zu beſchränken, und es bleibt nur ihr ſtreitiger Inhalt ſelbſt zurükk, der ſich in allem folgenden wiederholen muß. Man betrachte nur beiſpielsweiſe den Anfang der Ethik des Spinoza: ſo iſt zuerſt nicht einzuſehen, warum die Begriffe Weſen Daſein und Natur weniger einiger Erklärung bedürften, als der Begriff der Subſtanz. Aber in der Erklärung des lezteren iſt gleich das Inſichſein ein Ausdrukk, welcher zurükkgewieſen werden kann, da In ein Verhältniß bezeichnet, irgend etwas aber zu ſich ſelbſt nicht kann in einem Verhältniß ſtehen, ſo daß dies eine leere Poſition iſt, welches aus demſelben Grunde auch von der causa sui gilt. Auch möchte von dem Ausdrukk Natur ſchwerlich eine Erklärung aufgeſtellt werden können, welche auch nur die Möglichkeit übrig ließe, daß etwas als Natur gedachtes auch nicht exiſtiren könnte (denn ein Centaur etwa oder eine Feye werden nicht als Natur vorgeſtellt); und dann iſt auch dieſer Theil der Erklärung ein leerer Saz. Auf eine andere Weiſe iſt gefehlt in der Erklärung der Subſtanz, in welcher das Inſichſein und Durchſichbegriffenwerden verknüpft wird, aber ohne nachzuweiſen, wie das eine durch das andre bedingt wäre. Aus der Erklärung ſelbſt entſtehen mir alſo als mögliche die Vorſtellung von einem inſichſeienden, das aber nicht durch ſich begriffen würde, und von einem durchſichbegriffenen, das aber nicht in ſich iſt; und indem nicht geſagt wird, wie ſich dieſe zur Subſtanz verhalten: ſo iſt auch dieſer Begriff nicht erklärt. Wenn nun aber der Ausdrukk Gott erklärt wird als das abſolut unendliche ſeiende, oder die Subſtanz aus unendlichen Attributen: ſo iſt dies eine dort ganz willkührlich gebildete Vorſtellung, und aus dem Saz, daß es zur Natur der Subſtanz gehöre zu exiſtiren, kann nicht geſchloſſen werden, daß auch jede willkührlich gebildete Subſtanz exiſtire. Darum wird auch hernach der Saz zu Hülfe genommen, daß eine ſeine Exiſtenz verhindernde Urſache da ſein müßte, und das ganze Gebäude beruht, ſo wie es hier aufgeführt iſt, auf dem Kanon, daß jede willkührlich gebildete Vorſtellung auch für wahr zu achten iſt, wenn nicht eine verhindernde Urſache nachgewieſen werden kann; ein Kanon, den man offenbar ohne in die größte Verwirrung zu gerathen nicht annehmen kann. Nehmen wir nun dazu, daß was hier von Gott

gesagt ist anderwärts theils zugegeben wird, nämlich daß er nothwendig existirt, anderentheils aber geleugnet, nämlich daß er nicht andere Substanzen hervorgebracht habe, und daß eben da der Begriff zwar auf dieselbe Weise bestimmt wird, wie hier, nämlich daß Gott alle Wesenheit zukomme, unter dieser aber freilich anderes gedacht, als hier, und was hier ein Attribut ist, nämlich die Ausdehnung, dort als eine Negation betrachtet wird; nimmt man alles dieses zusammen: so muß zugegeben werden, daß durch dieses Verfahren kein Fortschritt zur Beilegung des Streites gemacht sei, sondern daß wir uns vermittelst desselben nur wieder in dem Zustand des streitigen Gesprächführens auf dem Gebiet des reinen Denkens befinden. Daher scheint es nun ziemlich nahe zu liegen, daß man versuche den entgegengesezten Weg einzuschlagen. Nämlich statt eine Wissenschaft des Wissens aufzustellen in der Hoffnung, dadurch von selbst dem Streite ein Ende zu machen, gelte es nun eine Kunstlehre des Streitens aufzustellen in der Hoffnung, dadurch von selbst auf gemeinschaftliche Ausgangspunkte für das Wissen zu kommen. Ein Standpunkt, von welchem aus allerdings die alte Philosophie schon einmal ihren Lauf begonnen hat, den sie aber zu zeitig scheint verlassen zu haben; wie denn der menschliche Wille sehr leicht auf jedem Gebiet, wo es etwas zu wagen giebt aber auch zu gewinnen, das sichrere aber minder scheinbare aufgiebt gegen das glänzendere wiewol unsichrere. Und alle diese Versuche das Wissen als System darzustellen treiben ihr Geschäft durch Wagesäze, und wollen auf solchem Wege ein stabiles Wissen erwerben, das man am Ende auch wol ohne Liebe muß besizen können, lieber, als daß sie sich mit dem begnügen, was in der ursprünglichen Bezeichnung dieser Thätigkeit als Wissensliebe ausgesprochen ist, welcher Ausdruk hingegen auf unserem Standpunkt vollkommen einheimisch. Denn die angestrebte Kunstlehre kann keinen andern Ausgangspunkt haben, als das Wissenwollen, weil dieses unfehlbar zuerst denen gemeinsam ist, welche auf unserem Gebiete Streit führen, daß sie wissen wollen.

Ein die bisher gegebenen §§. kurz andeutendes Blatt giebt noch

§. 6. Die Gesammtaufgabe der Dialektik zerfällt in die beiden, zu wissen, was in jedem reinen Denken lediglich vermöge des Wissenwollens ist, und zu zeigen, wie von jedem Punkt aus in der Annäherung zum Wissen fortgeschritten werden kann.

wozu auch dieses gehört, was ein ihm anliegender Zettel anmerkt

Sie muß zurükkgehen auf das, was jeder, der das Wissen will, in Bezug auf das Denken vorausseżen muß, und dies ist ihr regressiver (transcendenter) Theil. Dann aber hat sie das Denken als solches, an der Form

des Denkens die Beſchaffenheit des ſtreitfreien aufzuſtellen, und das iſt ihr formaler Theil.

Ein anderes enthält

Einleitung. Hier iſt der erſte Hauptpunkt Definition von Dialektik und Umfang ſo wie Vollendung.

Das zweite iſt Beſtimmung des Gebietes des reinen Denkens.

Das dritte iſt die gegenſeitige Ableitung des tranſcendentalen und formellen.

Das hiſtoriſche gedenke ich ſehr untergeordnet zu behandeln, (Plat. Ariſtot., am liebſten ungenannt, Skeptik. und Dogmat. ꝛc.) wahrſcheinlich nur als Anmerkung. Ueberhaupt wenig Hauptſäze, wenigſtens in der Einleitung und im tranſcendentalen Theil.

Hätte alſo Schl. ſeine Einleitung vollendet: ſo würde er wahrſcheinlich an §. 5. noch das herangebracht haben, was er aus §. 2. der Vorarbeit noch nicht aufgenommen hatte, wie denn darauf die begonnene zweite Unterabtheilung des §. 5. ihren Anlauf zu nehmen ſcheint. Wie er weiter gegangen ſein würde, um §. 6. einzuleiten, und was er dieſem als Erläuterung würde mitgegeben haben, das mag ſich jeder denken auf ſeine Weiſe; aber das iſt deutlich, einerſeits daß kein Anlauf hervortritt zu irgend etwas, das im weſentlichen nicht hier oder da auch der Text zuſammengenommen mit den andern Beilagen ſchon enthielte, andrerſeits daß nichts den früheren einleitenden Darſtellungen weſentliches hier vermißt wird. Woraus wol mit Recht der Schluß zu ziehen iſt, daß durch den Tod des geliebten Lehrers der Dialektik deſſelben ſchwerlich ein anderes Mißgeſchikk erwachſen iſt, als das für ſie freilich mehr als für irgend eine andere Disciplin zu beklagende, daß ſie der Form nach auch die künſtleriſche Vollendung nicht erhalten hat, die, wie wir aus der lezten Beilage ſehen, der Verfaſſer auch als Greis ihr wohl noch hätte geben können. Möge nur der Schmerz über das, was wir vermiſſen, uns die Freude nicht verkümmern an dem, was wir haben! —

MINARY

3 2044 048 279 632

DATE DUE

DEMCO INC 38-2931